VERBUM CARO

Vol. 2 Mai 1948 N° 6

RÉFORMER LE MONDE OU RÉFORMER L'ÉGLISE ?

L'affolement général qui caractérise notre époque exige des chrétiens un engagement libérateur. Je veux dire qu'il est de leur mission d'apporter au monde déchristianisé, désespéré et désuni une démonstration de foi, d'espérance et d'amour. Mais comment s'y prendre ? Deux voies s'ouvrent devant eux :

La première conduit à une participation active à la réformation du monde : inspirer la recherche passionnée d'une paix où soient respectées la justice et la liberté ; fournir au monde qui s'élabore un fondement viable ; intervenir, par des démarches publiques, des déclarations solennelles ou des protestations motivées, dans les grandes questions que débat le siècle présent. Malgré sa générosité et sa belle ambition, malgré tous les arguments valables que l'on avancera en sa faveur, j'ai peur que cette voie, pour l'instant, ne relègue les chrétiens au poste inefficace et décoratif de témoins des « valeurs morales et spirituelles », poste qu'ils doivent d'ailleurs partager avec des moralistes et des spiritualistes non chrétiens, poste qui les empêche d'être pleinement eux-mêmes : porteurs de l'avenir et de l'espérance du monde. Depuis deux siècles, en effet, l'Eglise a été tellement distancée par le monde que celui-ci ne lui accorde plus guère que l'attention un peu agacée qu'on a pour les retardataires. Pour se faire entendre de lui, il faudrait qu'elle commence par démontrer qu'elle a su soigner, sur elle-même, ses blessures qui, à tant d'égards, ressemblent à celles du monde. Elle ne l'a pas fait, ou elle l'a mal fait. On a même parfois la pénible impression que c'est pour ne pas le faire qu'elle mise avec tant d'empressement sur l'activisme anglo-américain, un certain prophétisme continental ou le laïcisme généreux du « réarmement moral » : cet engagement frénétique dans la réformation du monde lui fournit un excellent alibi pour éviter la voie combien plus ardue de sa propre réformation.

Or je me demande si l'Eglise pourrait rendre au monde un meilleur service que de se réformer elle-même, que de lui fournir la vivante démonstration d'une communauté humaine unie et ordonnée et libérée d'elle-même parce qu'ayant son centre de référence ailleurs que dans son sein, que d'être, devant lui et en lui, cette colonie du monde à venir qu'elle est, *de jure,* depuis la Pentecôte. En effet, c'est ainsi seulement qu'elle témoignera, dans ce monde qui passe, du monde qui vient ; c'est ainsi seulement qu'elle sera la lumière du monde. Mais cette seconde voie est humiliante, puisqu'elle s'ouvre d'abord sur la repentance : repentance de cette lamentable cacophonie qui caractérise les expressions de l'Eglise ; repentance des *non possumus* que les chrétiens des différentes confessions profèrent pour empêcher un seul accès à une commune eucharistie ; repentance des traditions divergentes qui sabotent la légitimité d'un gouvernement ecclésiastique partout reconnu ; repentance d'un coupable laisser aller qui exclut toute discipline authentique. Et cette seconde voie est pénible, parce que, de la repentance, elle débouche sur une réformation foncière qui atteint de l'Eglise tout ce qui fait d'elle le peuple de Dieu : une réformation qui exige que son message soit à la fois vrai et compréhensible, que son culte soit purifié de toute idolâtrie (qu'elles soient « catholiques » ou « protestantes »), que son ministère soit authentiquement apostolique, c'est-à-dire témoin de son unité, de sa pérennité et aussi de sa fidélité, que sa vie porte la marque exigeante de l'amour.

Je suis toujours plus persuadé que c'est en s'engageant sur cette voie de la repentance et de la réformation qui permettra, de toutes les confessions opposées, de dégager l'Eglise une, sainte, universelle et apostolique, que la chrétienté donnera au monde déchristianisé, désespéré et désuni l'espérance qui le sortira de l'abîme.

Jean-Jacques von Allmen.

L'ÉGLISE, CONGRÉGATION VIVANTE DE JÉSUS-CHRIST, LE SEIGNEUR VIVANT

NOTICE HISTORIQUE

La première des quatre commissions d'étude chargées de préparer la conférence œcuménique d'Amsterdam [1] a prié quelques théologiens de diverses confessions de présenter un exposé doctrinal sur « la notion d'Eglise ». M. Karl Barth, également sollicité, envoya tout d'abord le texte qu'il a publié depuis [2]. Pour déférer aux vœux de la commission, il a concentré sa pensée dans les thèses suivantes, profitant du remaniement pour la préciser encore [3].

Grâce à l'obligeance de l'auteur, du département d'études du Conseil œcuménique et de la maison Delachaux & Niestlé, éditrice du rapport français sur la conférence d'Amsterdam, à paraître cet automne, et que nous signalons à l'attention de chacun, nous sommes en mesure d'offrir déjà maintenant à nos lecteurs la traduction française de cette seconde rédaction.

Il appartiendra à la conférence d'Amsterdam d'examiner si la validité théologique de cet exposé peut être retenue conformément à l'intention certaine de son auteur qui entend donner le fondement concret de la seule ecclésiologie véritable à ses yeux, ou si, comme nous le croyons pour notre part, ce message si cohérent et si puissant ne constitue pas plutôt un appel prophétique adressé à l'Eglise, mais sans édifier lui-même une ecclésiologie suffisante et fidèle à toutes les données de l'Ecriture. Quoi qu'il en soit, et avant de prendre position, on fera bien d'étudier à fond ce document capital, ses présuppositions exégétiques et ses conséquences pratiques. Trop souvent, on inflige à M. Barth un consentement ou un rejet massifs, issus davantage de considérations sentimentales que de la connaissance exacte de sa pensée.

Ajoutons que M. Barth approuve la traduction française que nous donnons ici et qu'il a proposé lui-même de rendre par *congrégation* le terme allemand de *Gemeinde*.

J.-L. L.

[1] Sur la préparation de la conférence d'Amsterdam, voir *Désordre de l'homme et dessein de Dieu* (travaux préparatoires de la première assemblée générale du Conseil œcuménique des Eglises en 1948). Neuchâtel et Paris : Delachaux & Niestlé (Collection œcuménique) 1947.

[2] Cf. *Theologische Studien*, no 22. Zollikon-Zürich : Evangelischer Verlag 1947, pp. 21-44.

[3] Ainsi, le temps de l'Eglise mentionné *Theol. Studien*, no 22, p. 22, est caractérisé explicitement comme temps de la fin (thèse 4 de la nouvelle rédaction). L'approbation donnée au congrégationalisme historique (*Theol. Studien*, no 22, p. 44) est quelque peu nuancée (thèse 32).

TEXTE DE L'EXPOSÉ

1. Le titre de cet exposé *définit* la notion d'*Eglise*. Il désigne positivement ce qu'est l'Eglise. Indirectement, il exclut ce qui porterait le nom d'Eglise, sans l'être : la pseudo-Eglise, le semblant d'Eglise.

2. La définition désigne l'Eglise comme un sujet, la *congrégation*, auquel fait face et préside, dans une absolue souveraineté, un autre et premier sujet, *Jésus-Christ* le Seigneur (celui qui crée, maintient, possède et gouverne) et qui ne tire sa *vie* que de celle du premier sujet, sa *réalité* que de l'origine qui lui est assignée.

3. L'*essence* de l'Eglise : la congrégation *existe*, dans la mesure où il lui est donné de tirer sa vie propre de l'action de son vivant Seigneur.

L'Eglise en péril : la congrégation *n'existe pas*, dans la mesure où elle commet le forfait de mettre en doute le fondement de sa vie.

Le *renouvellement* de l'Eglise : la congrégation est maintenue et sauvée par les initiatives sans cesse nouvelles de son Seigneur. La maintenir libre, vigilante, prête à y répondre, voilà le sens et le but de sa structure.

I. L'essence de l'Eglise

4. La congrégation vit dans un temps particulier, le *temps de la fin*. C'est le temps où se déroule la phase dernière — et caractérisée comme telle — de l'histoire des rapports entre Dieu et l'homme. Il a commencé à la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts. Il sera accompli et parviendra à son terme au moment où sera révélée la réconciliation, qui s'est produite en lui, entre Dieu et toute créature.

La congrégation est l'*événement*, survenu dans le temps de la fin, par lequel s'opère le rassemblement *(congregatio)* des hommes *(fidelium)* que Jésus-Christ, le Seigneur vivant, veut élire et qualifier pour être témoins de sa victoire déjà acquise et annonciateurs de sa manifestation finale et universelle.

5. La congrégation est l'événement qui, spécifiquement, distingue certains hommes de tous les autres et les unit entre eux. Par Jésus-Christ, ces hommes se découvrent transportés ensemble dans la connaissance de la grâce divine qui juge et du jugement divin qui gracie, appelés ensemble à la reconnaissance envers Dieu et au service du prochain, chargés ensemble, en ce sens, d'une mission envers le reste du monde.

6. La congrégation est l'événement par lequel la pleine souveraineté de Jésus-Christ — Seigneur de l'Eglise, mais aussi Seigneur du

monde — trouve sa réponse et sa correspondance dans la pleine liberté d'obéissance des hommes qu'il a qualifiés, élus, réunis et appelés à la reconnaissance et au service.

7. La congrégation est l'événement par lequel les hommes qui ont reconnu dans l'œuvre de Jésus-Christ réconciliant le monde avec Dieu une Parole manifeste et obligatoire, s'unissent devant le monde pour en partager la misère et l'espoir.

8. La congrégation est l'événement qui rend présent, agissant et fécond le témoignage prophético-apostolique, consigné dans l'Ecriture sainte, touchant Jésus-Christ, et qui manifeste visiblement l'autorité de ce témoignage au milieu des tentatives successives des hommes pour le sonder, l'expliquer et le prêcher.

9. La congrégation est l'événement par lequel la communion du Saint-Esprit, en vertu de la parole de Jésus-Christ écoutée en commun dans le témoignage biblique, fonde aussi, par la puissance divine, une communion humaine : l'accord de la foi et de sa profession, de l'amour et de ses œuvres, de l'espérance et de ses certitudes, valables pour tous les hommes.

10. La congrégation est l'événement par lequel le baptême, introduction de l'homme dans le trésor de Jésus-Christ, et la sainte cène, maintien de l'homme dans sa nouvelle condition de bénéficiaire et d'obligé, déploient leur puissance à l'endroit de beaucoup d'hommes qui ne vivent plus que d'elle.

11. La congrégation est l'événement par lequel la prédication de la parole de Jésus-Christ, l'invitation à croire en lui, mais aussi l'indication de la portée temporelle, politique et sociale du salut manifesté en lui exposent et attestent la mission divine de Jésus-Christ au milieu du monde « non chrétien » (pour lequel, aussi bien, il est mort et ressuscité).

12. L'explication de la notion d'« Eglise » par celle de *congrégation* n'est significative et féconde que lorsque l'on souligne expressément : congrégation *vivante*, issue de l'événement de son rassemblement, décrit dans nos paragraphes 5 à 11. Cette congrégation-là — et elle seule — est l'élément décisif dans l'histoire finale des rapports entre Dieu et l'homme. Et cette histoire même constitue l'*essence* de l'Eglise.

II. L'Eglise en péril

13. L'Eglise est à la fois garantie et menacée : garantie d'En-haut, menacée d'en-bas.

Elle est *garantie (perpetuo mansura est)* par la vie indestructible de son chef, le Seigneur Jésus-Christ ressuscité des morts,

par le caractère définitif de l'œuvre qu'il a accomplie une fois pour toutes, par la puissance de la Parole et de l'Esprit qu'il détient, par l'impossibilité d'épuiser le témoignage que lui rendent les prophètes et les apôtres, par la validité du baptême et de la sainte cène, signes institués par lui, par la fidélité inlassable de Jésus-Christ à l'égard de sa congrégation.

Elle est *menacée* (l'Eglise peut être induite en tentation et il lui arrive d'y succomber) car la vie de la congrégation de Jésus-Christ, par sa nature et ses expressions, est celle d'une créature ; ce n'est pas de manière absolue, mais seulement dans la contingence de l'événement (cet événement par lequel l'action de Jésus-Christ l'emporte sur le péché humain) qu'elle peut être préservée de retomber dans l'incrédulité, l'hérésie, l'égoïsme, ou le désespoir, de se désagréger et de périr.

14. Première forme de cette menace : la Bible, le dogme, le catéchisme, la discipline ecclésiastique, la liturgie, la prédication et le sacrement, de témoignages et d'instruments, deviennent des pièces de musée. Le royaume de Dieu qui s'est approché en Jésus-Christ devient un monde fantomatique de vénérables vérités et de suprêmes lois morales. Là où la Parole et l'Esprit dispensaient leurs libres dons, on suit l'ornière d'une routine créée par des possessions religieuses et morales. Même si la congrégation dit alors ce qu'elle croit, elle le fait sans joie, parce que sans nécessité intérieure, sans « demander, chercher et frapper », sans inquiétude et par suite sans la volonté arrêtée de rendre témoignage. Incertaine de son fait — malgré ses dénégations ! — la congrégation ne peut qu'en apparence faire impression et inspirer confiance au monde.

15. Deuxième forme de cette menace : la congrégation peut partager son attention et sa fidélité entre d'une part son devoir envers son Seigneur et, selon que celui-ci l'ordonne, envers le monde ; d'autre part les obligations qu'elle croit devoir assumer en vertu de multiples considérations bien différentes : « exigences de l'heure », égards dus au monde ambiant, aux circonstances politiques et économiques, nécessité de tenir compte des tendances de la culture dominante, de ses idéologies, de ses critères moraux, respect de certaines traditions et de certaines structures ecclésiastiques éprouvées. C'est alors que la congrégation vit et prêche le « christianisme », comme on l'appelle. En vérité, c'est un mélange dans lequel l'élément étranger s'avère régulièrement le plus fort.

16. Troisième forme de cette menace : la congrégation oublie littéralement, elle abandonne son don et sa tâche spécifiques au profit d'autres préoccupations : les exigences, les convictions et les entreprises particulières des « chrétiens » réunis en elle, toutes choses

étrangères, parfois même opposées à l'appartenance des chrétiens à Jésus-Christ. La foi en l'Evangile est remplacée par la religiosité des chrétiens, l'amour par leur attachement à certains idéaux, l'espérance par leur confiance en toutes sortes de progrès individuels ou sociaux. La Bible interprétée selon des critères étrangers devient secrètement superflue. La suppression de la confession de foi, la cessation du culte, l'arrêt de la mission, la disparition de toute parole salvatrice adressée au monde ne sont plus alors qu'une question de temps. L'Eglise est elle-même devenue une partie du monde, un monde religieux ; elle n'est plus qu'une prophétesse mondaine, très vaine et très superflue.

17. Dans les diverses formes de cette menace — et c'est le trait qui leur est commun — l'histoire, le mouvement, l'action inaugurés par Jésus-Christ, sujet premier, ne se continuent pas dans le second sujet, dans la congrégation. Au contraire, ils s'arrêtent et demeurent immobiles. Le circuit de vie entre le Seigneur et sa congrégation est interrompu ; cette interruption même constitue le forfait humain. L'événement de la congrégation cesse d'être un *événement*, la congrégation cesse d'être *vivante*. En d'autres termes, l'Eglise passe de l'existence à la non-existence.

18. L'Eglise comme telle ne pourrait que succomber toujours et partout à cette menace, et voici longtemps que son propre forfait aurait pu la conduire à la destruction et à la mort. Si toutefois sa maladie n'affecte que certains aspects ou certains domaines de son existence, et ne devient pas générale, l'Eglise le doit à la souveraineté, à la fidélité et à la patience de son Seigneur. Pourtant, même alors, il faut redouter cette maladie, car elle peut conduire à la mort de l'ensemble. Il est possible qu'un jour l'Eglise ne vive plus que de nom, qu'elle soit en réalité morte : cette possibilité extrême, mais toujours menaçante, interdit en tout temps et en tout lieu toute insouciance à l'égard de la situation de l'Eglise.



19. A la place de l'Eglise qui n'est plus Eglise, apparaît non pas le néant, mais le phénomène de la *pseudo-Eglise* ou du *semblant d'Eglise* ; c'est un succédané ecclésiastique doté de tous les caractères, mais vidés de leur substance, de la congrégation vivante. Dès lors, de deux choses l'une : ou bien la congrégation morte depuis longtemps connaît dans le monde, dans ses relations avec la société et l'Etat, des jours particulièrement heureux, en raison même de son caractère inoffensif ; ou bien son impuissance évidente dans le monde atteste publiquement le jugement qui la frappe. Le phénomène de ces congrégations mortes et qui pourtant subsistent encore appellera toujours une double interprétation : elle sont le signe tout à la fois des ténèbres spécifiques du

péril auquel elles ont succombé et de la patience de Dieu auquel il n'est pas impossible de faire surgir une nouvelle vie des sépulcres.

20. Le prodrome visible du péril qui menace l'Eglise, c'est la perte de son unité. Cette unité dépend tout entière de l'événement qui rassemble la congrégation au moyen de la Parole et de l'Esprit de Jésus-Christ, son Seigneur vivant. Si cet événement, si cette histoire s'arrête et devient immobile, ne fût-ce que sur un point, la congrégation se décompose et le lien qui unit les congrégations se rompt. Car une congrégation vivante et une congrégation morte ne peuvent constituer ensemble une seule congrégation. Il ne peut exister entre elles ni amitié ni même paix. Le service nécessaire que la congrégation vivante doit rendre à la congrégation morte doit revêtir la forme d'une opposition ouverte jusqu'à ce que l'unité en Jésus-Christ se soit à nouveau produite et que la congrégation morte soit redevenue vivante. Dans ces circonstances, l'exigence simultanée de sévérité et de douceur (le problème de la Loi et de l'Evangile dans le « conflit ecclésiastique » et dans les disputes théologiques !) devient un problème angoissant et séducteur aussi pour la congrégation vivante.

III. Le renouvellement de l'Eglise

21. Le maintien de l'Eglise et son salut se réalisent (et se réalisent seulement) par le renouvellement de l'événement qui constitue son essence, c'est-à-dire par le renouvellement de son rassemblement en une congrégation. Une Eglise qui n'est pas en voie de se réformer constamment de cette réformation-là, conforme à sa formation, tombe irrémédiablement dans l'abîme de la non-existence, ou alors dans celui de la pseudo-Eglise ou du semblant d'Eglise.

22. Le renouvellement de la congrégation vivante, qui entraîne aussitôt son unité, est l'œuvre de son vivant Seigneur : c'est la nouvelle lumière et la nouvelle force de sa Parole, attestée par la Bible, c'est la nouvelle effusion de son Esprit, c'est sa nouvelle présence dans la prédication et la liturgie, dans le baptême et la cène. Lui seul est soustrait à tout péril. Lui seul, par le bienfait de son impérissable vie, domine tellement le forfait dont se rend coupable la vie chrétienne et ecclésiastique, qu'il peut maintenir celle-ci et la sauver. Lui seul est l'espérance de l'Eglise.

23. La structure de la congrégation doit être telle qu'elle laisse libre cours en son sein à cet événement qu'est son propre renouvellement par les initiatives constantes de son Seigneur. Le sens et

le but de toute structure ecclésiastique est d'unir la congrégation, sur le plan humain, de telle sorte qu'elle devienne aussi disponible que possible pour ce que le Seigneur lui-même et lui seul peut et veut accomplir en elle.

24. L'Eglise n'est ni la communauté invisible, ni le groupement visible des hommes qui croient en Jésus-Christ, ni l'organe qui les représenterait sous forme monarchique, aristocratique ou démocratique. Elle n'est pas une idée, ni une institution, ni un pacte. Elle est l'événement qui rassemble deux ou trois hommes au nom de Jésus-Christ, c'est-à-dire par la puissance de l'appel qu'il leur adresse et du mandat qu'il leur confie. La structure de l'Eglise n'a de sens que par rapport à cet événement : la congrégation vivante.

25. La forme première, régulière et normale de cet événement est la *congrégation locale,* dont les limites coïncident avec celles d'une commune particulière. Cette congrégation locale est constituée par la possibilité et l'existence d'un service divin commun et régulier : célébration et annonce, en communauté, de la réconciliation opérée en Jésus-Christ et de l'espérance qui s'y attache. L'Eglise vit (elle *existe* !) de cette activité visible et concrète (prière, confession de la foi, baptême, cène, proclamation et acceptation de la bonne nouvelle), de ses conditions préalables (théologie, catéchisme) et de ses conséquences (discipline fraternelle, cure d'âmes et autres formes d'assistance mutuelle). L'Eglise vit donc (elle *existe* !) sous la forme de la congrégation locale, norme de toutes ses autres formes d'existence.

26. Le gouvernement de la congrégation vivante, celui qui garantit son unité, appartient exclusivement à son vivant Seigneur et à sa parole attestée dans l'Ecriture. A côté du Seigneur, il n'existe pas de fonction ecclésiastique *(officium),* mais seulement un *service (diaconia, ministerium)* exercé par l'ensemble de la congrégation, aux formes diverses et coordonnées selon les exigences du service de Dieu, ses conditions et ses conséquences. Tous les membres de la congrégation sont solidairement responsables de l'accomplissement commun de ce service ; aucun ne peut s'en désintéresser totalement. Ce service peut bien comporter pratiquement une certaine différenciation, par ordre d'importance, dans les tâches dévolues à chacun, mais il n'admet aucune hiérarchie constitutive. La répartition des tâches entre les divers membres de la congrégation a pour seul fondement légitime la reconnaissance des dons divers accordés par le Saint-Esprit, qui est unique et promis à tous.

27. Le problème de l'unité ecclésiastique se répète dans les rapports des congrégations locales entre elles. Puisque chacune d'elles, reliée directement à son seul Seigneur, est, au plein sens du terme,

Eglise, c'est-à-dire congrégation, elles doivent nécessairement se connaître et se reconnaître l'une l'autre, se prêter assistance, conseil, secours, et par là se diriger mutuellement. Cette direction, elle aussi, ne sera pas domination, ni pouvoir, mais service. Les organes de ce service spécifique ne sauraient être quelques dignitaires ou quelques autorités collégiales. Ici aussi, des congrégations particulières pourront seules entrer en ligne de compte : des *congrégations synodales* (régionales, nationales — œcuméniques ?) qui seront composées de certains membres des diverses congrégations intéressées et célébreront, elles aussi, des cultes tout semblables à ceux de la congrégation locale.

28. La tâche de la congrégation synodale est d'assurer, autant qu'il est humainement possible, la coordination et la solidarité des congrégations locales qui s'y rattachent, de sauvegarder ainsi la « catholicité », l'« œcuménicité » de leur vie. Etablissant et exerçant un droit spirituel avec une autorité spirituelle, attentive aussi bien aux réformes nécessaires qu'au maintien des éléments légitimes de la tradition, libre congrégation parmi les autres, mais leur prêtant assistance par sa présence à leurs côtés, en vertu de sa mission spécifique, la congrégation synodale, véritable congrégation-mère, leur dispensera conseils et encouragements, consignes et sanctions, mais surtout elle les fera bénéficier de la consolation évangélique. Toutefois, elle n'assumera pas le « gouvernement de l'Eglise » proprement dit, qui devra être et rester l'apanage exclusif du seul Seigneur de toutes les congrégations qui sont sa propriété.

29. Il existe aussi, entre les congrégations locales particulières, des connexions transversales, expressions et organes de leur unité : ce sont les *activités communautaires* libres, au service de la charité, de l'éducation, de la mission intérieure et extérieure, à côté desquelles peuvent encore exister (toujours dans le cadre du seul don et de la seule tâche qui constitue l'Eglise en Eglise) des communautés chrétiennes spécifiques, orientées sur une conviction ou une tendance particulières. Elles doivent toutes, sans réticences, se considérer et agir comme des congrégations cultuelles, et ceci non seulement *de facto*, mais *de jure*. En union avec les congrégations locales et avec la congrégation synodale à laquelle elles se rattachent aussi, elles existent, elles aussi, en recevant la grâce donnée à l'Eglise une et en accomplissant le service confié à l'Eglise une ; elles sont aussi Eglise au plein sens du terme.

30. Pas plus que l'Eglise elle-même, sa structure n'est un but en soi. Elle est une tentative humaine pour servir la Parole de Dieu, conformément à cette Parole même, en mettant en œuvre, face

au péril de l'Eglise, le maximum d'intelligence, de hardiesse, et d'efficacité pour que puisse se produire à nouveau la rencontre et la communion immédiates de Jésus-Christ, le Seigneur vivant, avec sa congrégation. L'événement lui-même ne dépend pas de l'initiative humaine. Mais il dépend d'elle d'écarter ce qui lui ferait nécessairement obstacle. Tel est le sens de la structure de l'Eglise.

31. On reprochera au système *papal* et même, bien que dans une moindre mesure, aux constitutions *épiscopale, consistoriale* et *presbytérienne-synodale* d'être plus nuisibles qu'utiles à la liberté de la Parole de Dieu pour la congrégation et à la liberté de la congrégation pour la Parole de Dieu. Tous ces systèmes sont plus ou moins attribuables à la vaine crainte de l'arbitraire des chrétiens, des hommes élus et qualifiés par Jésus-Christ pour former sa congrégation vivante, et à la fâcheuse insouciance à l'endroit de l'arbitraire des représentants officiels, choisis et établis par des hommes au sein et à la tête de la congrégation. La peur de la liberté du Seigneur Jésus-Christ et de la liberté de la congrégation ne peut être bonne conseillère, quand le renouvellement de l'Eglise est en jeu. De plus, aujourd'hui, un fait parle indirectement contre les systèmes susnommés : c'est que les Eglises organisées selon ces plans ne peuvent en aucune manière offrir aux peuples qui ont tant besoin de régénération politique, le spectacle, qu'elles leur doivent, d'une existence exemplaire.

32. La structure *congrégationaliste* de l'Eglise prête aussi le flanc à la critique. Jusqu'ici, ses tenants n'ont pu donner de solution satisfaisante au problème de l'unité de l'Eglise et de ses congrégations. Le présent exposé ne recommande pas l'adoption hâtive de ce système. Mais le principe du congrégationalisme — la libre congrégation de la libre Parole de Dieu — est sain. Si l'on veut faire de l'ordre et non du désordre, certains éléments tout au moins de cette conception sont absolument indispensables, même si l'on sa rallie à d'autres projets de structure. Cette conception permet le plus aisément d'apercevoir l'unité œcuménique de l'Eglise. La ruine, manifestement proche, des derniers bastions de l'idée de *corpus christianum* recommande de chercher plus avant dans cette direction. Au surplus — et ceci parle indirectement en faveur du congrégationalisme — une Eglise qui se constituerait sur cette base serait un événement exemplaire dans le monde politique actuel.

Karl BARTH
(Traduction de Jean-Louis Leuba.)

LE RISQUE DE LA THÉOLOGIE

SUR DEUX PAROLES DE LICHTENBERG

Le physicien Lichtenberg, un contemporain de Kant, a dit : « Il faut de temps en temps refaire l'examen des mots, car le monde peut se mouvoir et les mots rester immobiles. Par conséquent : toujours les choses et non les mots [1] ! » Cette remarque s'applique évidemment aussi à la tradition théologique ; là comme ailleurs les mots finissent par perdre de leur force d'analyse, de description et de percussion, parce que l'homme qui s'en sert et le monde, qui est le lieu du langage et l'horizon qui en définit la signification, se sont modifiés. En théologie aussi les choses présentes dans les mots doivent être toujours nouvellement découvertes.

Mais n'est-ce pas là une affirmation dangereuse ? Car en théologie des mots sont la substance invariable et irréductible ; l'Ecriture n'est pas l'expression plus ou moins actuelle et réussie de phénomènes humains connus et indépendants d'elle, qui pourraient servir de base de revision et à partir desquels elle devrait être retrouvée, si elle était devenue obscure. Dieu a parlé une dernière fois dans ce temps en Jésus-Christ ; l'Ecriture est une parole définitive : ce n'est pas à elle de se modifier avec l'évolution historique de l'homme, devenir rationaliste pour l'homme du XVIII[e] siècle, existentialiste pour l'homme du XX[e]. C'est au contraire à l'homme de s'y conformer, d'accepter d'elle le jugement des théories dans lesquelles il s'efforce de se comprendre lui-même. De même que l'aspect du ciel a décidé contre la théorie de Copernic pour celle de Képler et a exigé ensuite que Képler fût dépassé, ainsi la Bible est le donné qui décide au sujet de la pensée de l'homme, et l'homme doit s'y conformer, comme l'astronome se conforme à l'aspect du ciel.

Oui ; mais est-ce que la Bible est vraiment un donné, qui sera simplement répété et formulé, comme le système solaire est pour ainsi dire répété et formulé dans une théorie du système solaire ? Certes, la Bible est un donné, et elle se refuse à être revisée à partir de telle position anthropologique. Et pourtant son message ne nous est pas donné comme le ciel est donné à l'astronome. L'aspect même de son message nous en convainc aisément.

C'est un des mérites des théologiens du siècle passé d'avoir aperçu

[1] Johann Christoph LICHTENBERG. *Aphorismen.* Zurich : Manesse Verlag 1947, pp. 498-499.

la pluralité réelle des messages bibliques, d'en avoir cherché le sens dans l'insertion de chacun dans une situation historique précise et d'avoir suivi avec sagacité les processus traditionnels parfois très compliqués qui ont donné à tels d'entre eux leur forme actuelle. Pour ne parler que du Nouveau Testament, on y trouve juxtaposés des types de message irréductibles l'un à l'autre (par exemple Epître aux Romains et Epître de Jacques), et il contient des messages qui ont montré sans changer de type des aspects successifs, correspondant à des besoins précis de l'Eglise (Evangiles synoptiques). De plus, on sait que plusieurs auteurs bibliques ont utilisé fréquemment et avec profit des pensées et des terminologies du monde ambiant, philosophique et religieux, tout à fait étrangères au message primitif, mais qui leur ont servi de moyen de réflexion et d'expression.

Ces remarques pourraient être étayées et multipliées. Elles montrent que par ses matériaux et par sa structure l'Ecriture est liée à son temps, et que dans ses diverses parties elle se rattache à divers secteurs du monde antique ; des terminologies de provenances diverses s'y croisent et s'y apparentent. Elle est de son temps et de son espace, et sa parole retentit dans l'espace et le temps auxquels elle appartient.

Cela peut-il être admis sans dommage ? Ne faut-il pas que la Bible, qui est la Parole de Dieu, parle une langue sans histoire plutôt que la langue d'un temps ? Ne va-t-elle pas être, alors qu'on croyait entendre la voix de Dieu, la voix d'une époque périmée ? Même la gauche théologique du siècle dernier a voulu sauver du désastre au moins quelques idées intemporelles, sans beaucoup de succès du reste.

En réalité, et ceci est important, la Bible non seulement supporte, mais exige d'être vue dans son temps. L'Eglise a toujours considéré comme centrale la déclaration : « La Parole a été faite chair » (Jean 1/14). Cette déclaration signifie que Dieu s'est rendu présent aux hommes dans leur histoire et leur a parlé comme leur semblable dans leur langue. C'est un aspect de sa grâce : pour être présent, il se cache dans ce qui n'est ni invariable ni intemporel, le temps et le monde fuyants de l'homme deviennent son temps et son monde. Ce serait donc exactement contraire à l'intention de Dieu de penser que l'histoire dans laquelle Dieu est entré, ait cessé d'être histoire, et que la portion d'histoire qui fut le lieu de l'incarnation ait été préservée par celle-ci de devenir histoire ancienne. Ce serait non pas sauvegarder pour l'homme la présence de Dieu, mais au contraire enfermer Dieu dans un monde que l'homme ne peut reconnaître comme sien, et priver l'homme de l'espoir d'une rencontre avec Dieu.



La Parole a été faite chair. Celui qui a créé cette formule a traité les données historiques de la vie de Jésus avec une grande liberté : elle n'impliquait pas pour lui la pétrification de cette portion d'histoire, mais la permission et la nécessité de risquer, dans un secteur du monde différent de celui de Jésus, un message différent. L'incar-

nation, loin de faire des mots de la Bible des fétiches, implique qu'ils doivent devenir et exige qu'ils deviennent paroles.

Que sont les messages bibliques ? Ils ne sont pas des paroles sans histoire, qui livrent leur vérité divine comme un étalage sa marchandise. Chacun est lié à la situation déterminée, dans laquelle il avait sa résonance. Dans chacun l'homme concret, son auteur, est présent avec son histoire. Chaque auteur dit à sa façon qu'il a rencontré Dieu, où l'œil ne voit qu'une histoire humaine ; aucun n'a cessé d'être ce qu'il était en dialoguant avec le Christ (car alors le Christ ne lui aurait pas parlé), chacun s'est apporté lui-même dans sa réponse. Les auteurs ont parlé à des Juifs, à des Grecs instruits, à des gens du peuple, et ils ont chaque fois cherché les résonances ; ils n'ont pas supprimé la présence concrète de leurs interlocuteurs en leur parlant une langue d'Eglise fixée, ils les ont appelés en formant leur message pour eux. On pourrait dire que chaque message est une recherche des interlocuteurs sous la forme d'une recherche authentique et risquée du Christ. Recherche authentique, car le Christ n'est pas une évidence, mais un appel intervenu dans l'histoire comme une parole dans un dialogue ; et risquée, parce qu'il n'y a pas répétition de mots, mais transposition et adaptation du message.

Nous ne disons certes pas qu'il y ait dans le Nouveau Testament plusieurs Christs, mais que le Nouveau Testament comprend le Christ comme une parole dite, à entendre et à dire dans une situation concrète. Le Christ n'est pas donné, et chaque situation concrète exige qu'il soit cherché.

Le monde se meut, les mots de la Bible restent immobiles. Mais ces mots de la Bible attestent eux-mêmes la mobilité du message dans des horizons divers et appellent la théologie à rester une recherche. La théologie n'empêche pas l'homme de changer et de concevoir sa situation dans le monde de manières toujours nouvelles ; mais elle peut et doit le chercher, en se risquant à la recherche du Christ qu'il pourra entendre. Nous illustrons cela par un peu d'histoire.

On sait que la philosophie est devenue au XVIIIe siècle une puissance consciemment autonome. Cette époque est celle de l'épanouissement de l'homme de la Renaissance, qui connaît sa liberté dans l'exercice du « connais-toi toi-même » et de la pénétration scientifique du monde. Il met au point son équipement de pensées et d'instruments de pensée, au moyen desquels il apprend à se découvrir et à observer les mouvements de son existence et de l'histoire, pour entrer ainsi en pleine possession de lui-même. Il ne s'agit pas de déclarer légitime ou non ce mouvement de l'esprit humain — il est nécessaire comme le mouvement du corps — mais de nous poser la question suivante : Comment se fait-il que les philosophes de ce temps, qui étaient tous

membres de l'Eglise, aient été amenés, comme si cela était tout naturel, à se poser en fait en dehors de l'Evangile ?

Il est facile d'invoquer le péché originel, et sans doute n'est-il pas étranger à l'événement ; mais il faut se souvenir que la théologie contemporaine de l'événement n'a pas su que lui opposer, et cela pose le problème sous un autre angle. Dirons-nous pour l'expliquer que la théologie était déjà contaminée par la pensée du siècle ? Le fait n'est pas douteux ; mais il faut dire surtout qu'au moment où la réflexion philosophique ouvrait le vaste terrain désigné par les notions de raison et d'histoire, la théologie était incapable de s'y établir : se comportant en science définitive qui n'a plus qu'à se détailler et à se systématiser, en possession d'un Christ pour toujours trouvé, elle n'était pas outillée pour enseigner le Christ à l'homme qui commençait de vivre dans un nouvel espace, et elle ne pouvait espérer maintenir le contact qu'en bigarrant le dogme de vérité de la nouvelle philosophie.

Lichtenberg constate, vers 1770, que les théologiens sont, de tous les auteurs scientifiques, ceux qui étudient avec le plus de nonchalance le monde où ils ont à agir : « Ils attendent, peut-être avec raison, de l'objet *(Materie)* de leur science une protection contre le risque, et cela met d'avance la plupart d'entre eux en possession d'une chose que le philosophe, le poète, l'orateur, le médecin, doit gagner de haute lutte [1]. » Avec une ironie qui n'est du reste pas irrespectueuse, il parle des théologiens qui possèdent d'avance leur place dans le monde, et qui par conséquent n'ont plus à s'occuper ni de leur place ni du monde.

La théologie, une science sans risque et sans lutte ? Oui, lorsqu'elle ignore l'histoire, si nettement apparue comme le lieu de la présence de Dieu pour l'homme. Et alors pourquoi s'étonner si la connaissance profane de l'homme laisse loin derrière elle la théologique et s'impose avec une force telle, que la théologie n'a plus rien à apporter de spécifique et d'efficace et se voit contrainte de se mettre à la remorque d'une pensée plus vivante — à moins qu'elle préfère se livrer encore davantage à l'isolement d'une dogmatique fermée. Une théologie qui possède le Christ l'a toujours déjà perdu pour le monde.

Il faut admirer l'énergie avec laquelle l'aîné, le plus grand, et à plusieurs égards le plus clairvoyant des théologiens du XIX[e] siècle, Schleiermacher, a fait front dans cette situation difficile. Il a compris que le Christ ne doit pas être conservé dans une dogmatique héritée, mais rencontrer l'homme dans le plan de l'homme. L'homme qui a pris conscience de son moi et de sa liberté, et de la mouvance de l'histoire, veut être atteint dans son moi, et prendre dans sa situation présente une décision libre. Certes, Schleiermacher s'est égaré. Aveuglé par la pensée de son temps, dont il admettait sans réserve les axiomes anthropologiques, il a cru que l'Evangile ne serait une parole pour

[1] *Op. cit.*, p. 109.

son temps que si l'on substituait à Jésus-Christ l'homme parfait de la spéculation idéaliste ; il a parlé la langue de son temps, mais oublié qu'il fallait la parler mieux que son temps. Mais au moins a-t-il aperçu que la théologie ne saurait se cantonner dans le définitif, et qu'elle est contrainte à une constante recherche d'elle-même dans son temps.

Aujourd'hui aussi elle ne saurait cesser, sous peine de devenir une science morte, d'être cette recherche. Nous avons été témoins d'un renouveau théologique, dont le résultat le plus fondamental pour la théologie a été de faire retrouver à celle-ci dans la Parole de Dieu son objet et sa raison d'être. Ce retour à la Parole de Dieu s'est effectué avant tout sous la forme d'un retour à la théologie des Réformateurs et des théologiens qui leur ont succédé, et cela est légitime, s'il est vrai que les XVIe et XVIIe siècles ont compris mieux que les précédents et les suivants le témoignage des hommes de la Bible. Mais ce retour en arrière implique un risque qu'il faut voir et qui assurément n'a pas toujours été aperçu : celui d'oublier l'évolution qui s'est produite entre temps, de mettre entre parenthèses les XVIIIe et XIXe siècles, pour imposer à la théologie des formes et des instruments de pensée liés à une situation devenue historique, et de proposer à l'homme d'aujourd'hui des énoncés dogmatiques qui parlaient, mais qui ne parlent plus, ou qui même suggèrent des idées fausses. Schleiermacher mérite d'être entendu, lorsqu'il signale par exemple que les notions classiques de nature, de personne, de substance, ne rendent plus maintenant à l'Eglise les services qu'ils lui ont rendus pendant de nombreux siècles. Si sa voix est étouffée, si nous refusons, par fidélité à la tradition ecclésiastique, de faire justice à ceux qui se plaignent de ne plus pouvoir comprendre, nous perdons de vue le monde pour lequel nous prétendons être les gardiens de l'Evangile, et nous assisterons sous peu à une rupture entre les théologiens qui ne font que conserver le passé et ceux qui s'efforcent de maintenir la recherche.

Ce sera du reste exactement ce que proposait le plus radical des théologiens libéraux. En effet, au commencement de ce siècle, Troeltsch ne voyait qu'une manière de sauvegarder à la fois la continuité de l'Eglise et la vérité : diviser résolument la théologie en deux domaines, l'un ecclésiastique, où régnerait pour le bien de l'Eglise incurablement périmée un enseignement traditionnel et agnostique, l'autre, scientifique, où les gens qui pensent chercheraient ce qui est vrai.

Il était normal et logique d'envisager cette solution désespérée à la fin d'une évolution qui avait apporté d'une part la preuve de l'impuissance des orthodoxes à faire face à la situation nouvelle, et démontré d'autre part l'impossibilité d'une théologie chrétienne à prémisses romantiques ou idéalistes. Mais aujourd'hui cela n'est plus permis ; car entre temps, sous l'impulsion surtout de la pensée de Kierkegaard, la situation s'est profondément modifiée. La découverte

et l'analyse de l'existence, du reste étroitement liées à la révélation biblique, ont libéré la pensée théologique des cadres substantialistes hérités des conciles, à l'intérieur desquels le mouvement de la révélation et celui de la foi ne peuvent se traduire que par des états et par des associations de substances, et où par conséquent le moi, l'histoire, la décision n'ont pas de place, et l'ont libéré en même temps des cadres idéalistes, à l'intérieur desquels certes le moi peut respirer et l'histoire se déployer, mais où le mouvement de la révélation et de la foi est devenu mouvement immanent, évolution spontanée de l'esprit humain. Kierkegaard a rappelé ce qu'on avait bien oublié depuis le temps de la Réforme : que la révélation n'est pas un corps de doctrine pourvu de toutes les garanties ecclésiastiques, et qui ne veut qu'être accepté, mais une parole cachée, sans aucune garantie, dont la vérité ne se manifeste que pour celui qui est mû par elle ; elle n'est vraiment une parole qu'en tant qu'événement dans lequel l'existence est engagée. Mais cela suppose une ardente recherche de l'homme : sa situation doit être éclairée, et la parole doit être cherchée pour lui, de manière qu'elle lui dévoile sa situation ; ainsi seulement il se trouvera lui-même, dans la réponse qu'il donnera, incrédulité ou foi, vraiment et pleinement engagé. Voilà la raison pour laquelle, par exemple, Kierkegaard s'est efforcé, dans le *Traité du désespoir,* à restituer à la pensée et à la conscience vivantes la notion du péché, rendant ainsi à l'homme moderne le service que Luther rendit par le *Traité du serf-arbitre* à l'homme de son temps. Sans ignorer les énoncés traditionnels de la dogmatique, il n'a méprisé aucun des moyens que lui livraient son génie philosophique et la pensée de son temps, pour situer l'homme par rapport à Dieu et Dieu par rapport à l'homme, et rendre possible ainsi une rencontre et une décision authentiques.

La théologie a retrouvé son objet et sa raison d'être. Qu'elle n'oublie pas, maintenant, l'homme pour qui elle parle, en parlant un langage intelligible aux seuls connaisseurs des siècles disparus : elle refuserait pour sa part le risque de la foi et renierait le Christ incarné. L'homme d'aujourd'hui ne vit plus dans le monde antique, ni même dans celui du XVIe siècle. Des formules qui éclairaient la pensée sont devenues impénétrables, des évidences sont devenues des problèmes insolubles. Un effort d'adaptation énorme est exigé justement d'une théologie qui pense avoir retrouvé le Christ. Qu'elle prouve sa fidélité au Christ, nous ne disons pas en reniant sa tradition, mais en recourant aux forces vives de sa tradition ancienne et récente, et en profitant des efforts énormes de la pensée profane, pour chercher le Christ qui parle aujourd'hui.

Christophe SENFT.

L'ACTUALITÉ DE J.-F. OSTERVALD (1663-1747), SECOND RÉFORMATEUR DE L'ÉGLISE NEUCHATELOISE [1]

L'actualité d'Ostervald me paraît toute contenue dans le fait qu'il a essayé, il y a plus de deux cents ans, de réformer l'Eglise neuchâteloise et de participer, par là même, à une réformation plus générale de toutes les Eglises européennes, et qu'aujourd'hui aussi, à moins que je ne sois aveuglé, ces mêmes Eglises se trouvent dans la nécessité de se réformer à nouveau.

Quel enseignement et quel exemple Jean-Frédéric Ostervald, qui dès après sa mort a été célébré comme le second réformateur de Neuchâtel [2], peut-il alors donner aujourd'hui à son Eglise, pour l'aider à trouver le chemin qui la ramènera à une fidélité audacieuse, sereine et obstinée ?

Avant de répondre à cette question en énumérant quelques-unes des leçons que nous donne « l'homme d'Eglise de grand style [3] » qu'il fut, je voudrais faire la remarque suivante qui me paraît d'un grand poids pour notre propos : Ostervald, dans son ministère de réformateur, n'a été ni un idéaliste ni non plus un paresseux et un défaitiste. Je veux dire qu'il savait parfaitement bien que réformer l'Eglise est une entreprise harassante et pénible, et qu'il savait tout autant que — pour reprendre un mot de Vauvenargues, je crois — ce sont « les paresseux » qui « ont toujours envie de faire quelque chose » mais qui ne font rien, que le défaitisme, le larmoiement si courant dans l'Eglise au sujet des raisins qui sont trop verts, est une politique de suicide. Il croyait assez à sa vocation pour s'y engager avec la totalité de son être : tout en calculant posément ce qu'il en coûterait à son Eglise de s'aventurer à sa suite [4], et bien que vers la fin de son effort

[1] Discours prononcé à l'Université de Neuchâtel, le 26 février 1948, lors de la soutenance d'une thèse de doctorat en théologie sur *L'Eglise et ses fonctions d'après J.-F. Ostervald, Le problème de la théologie pratique au début du XVIIIe siècle.* Neuchâtel et Paris : Delachaux & Niestlé 1947. (Cahiers théologiques de l'Actualité protestante, hors-série n° 3.)

[2] Lors d'une des premières séances de la Vénérable Classe qui suivirent la mort d'Ostervald, il fut décidé à l'unanimité « que l'on se procureroit le portrait dudit Monsieur Ostervald & que l'on tacheroit aussi d'avoir celuy de Guillaume Farel pour les placer à côté l'un de l'autre dans le lieu » où se rassemblaient les pasteurs *(Livre des Actes et Arrêts de la Vénérable Classe de Neuchâtel,* assemblée du 31 mai 1747, vol. X, p. 308). Et dans les *Particularitez concernant la vie & la mort de Monsieur Jean Frederic Ostervald...* (extrait du *Journal Helvétique,* avril 1747), il est dit de lui qu'« il illumina tellement cette Eglise qu'il en fut en quelque façon le nouveau Reformateur » (p. 7).

[3] K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte.* Zollikon-Zurich : Evangelischer Verlag 1947, p. 126.

[4] « Quand on travaille sur un sujet dont le fonds n'est pas bon, il est impossible d'en faire jamais rien de parfait », écrivait-il à son maître Louis Tronchin, de Genève, en août 1700 (*Lettres d'Osterwald et qques reponses de Tronchin et une prière de jeûne imprimée,* tome I, 1683-1702, Société du Musée historique de la Réformation, Archives Tronchin, vol. 51), et, plus tard, il écrit au même correspondant au sujet de la réformation du culte : « Avoüons-le, Monsieur, il s'est fait un grand renversement lors de la Réformaõn ; on le sent à mesure que l'on veut travailler à mettre les choses sur un bon pied, on se trouve

réformateur, c'est-à-dire à partir de 1720, il ait connu un certain dépit et un certain découragement [1], il n'a jamais cessé de « croire fermement que Dieu bénit les desseins qui vont à l'avancement de sa gloire [2] ». « Vous estes jeunes, disait-il au début du siècle aux étudiants qui suivaient ses leçons de théologie, & vous verrez des choses, que des gens qui sont depuis vingt ou trente ans dans le Ministère ne verront point [3]. »

Parmi les nombreux enseignements que donne à l'Eglise d'aujourd'hui la réforme ostervaldienne, j'en relève cinq qui me paraissent les plus typiques :

1. *L'Eglise doit être réformée selon la norme de l'Ecriture sainte.*

Ostervald aurait approuvé sans réticence cette affirmation. En effet, pour justifier sa réforme liturgique par exemple, il dit qu'il « a consulté avant toutes choses l'Ecriture Sainte ; car... ce Divin Livre est la seule regle

arresté tout court... » (*ibid.*, vol. II, 14 mars 1703). Cf. encore *Liturgie* de 1713, préface; R. Gretillat, *Jean-Frédéric Ostervald, 1663-1747... avec 139 lettres inédites*, 1904, lettres des 9 octobre (1702 ?), 28 juin 1721, etc., *Lettres inédites adressées de 1686-1737 à J. A. Turrettini, théologien genevois*, publiées et annotées par E. de Bude, 1887, vol. II p. 395.

[1] Cf. par exemple Gretillat, *op. cit.*, supplément, lettre du 2 février 1726. — On peut dire que malgré le crédit considérable dont jouissait Ostervald, son ministère et sa vie n'ont pas été faciles. Attaqué par tous ceux qui détestaient sortir de l'ornière, qu'ils soient de Neuchâtel (les contistes rassemblés autour de l'intrigant pasteur Girard qui avait été déposé en 1699 et qu'Ostervald avait remplacé comme ministre de la ville, ou ceux qui, en 1726 encore, accusaient Ostervald, dans un pamphlet anonyme, d'être un « hypocrite » et prétendaient que « son fait n'est que fard »; cf. Gretillat, *op. cit.*, supplément, lettre du 14 avril 1726), de Berne, de Zurich, de Hollande ou d'ailleurs, atteint à plusieurs reprises dans sa santé, ayant dû vivre pendant trente-trois ans dans le veuvage, Ostervald a connu la souffrance, et aussi le sens de la souffrance. J'en veux pour preuve un petit sonnet retrouvé dans un des exemplaires de la *Liturgie* de 1713 qui lui a appartenu, et qui semble bien de lui. Le voici:

Coupe, et brule, mon Dieu; cette Chair criminelle
N'épargne point ma vie; étein là si tu veux;
Pourvû que ta bonté, répondant à mes vœux,
Me sauve des Horreurs de la mort éternelle.

La peine dont ta Loy menace l'Infidele
Ma fait glacer le sang, et dresser les Cheveux,
Et que sont, au prix d'elle, et les fers et les feux
Dont je sens les assauts en ma course mortelle.

Mais mesure ma force à celle de tes Coups;
Verse pour me guérir, ton baume le plus doux
Fais que jéprouve en toy les tendresses d'un Pere

Qu'adorant ta sagesse, et pleurant à tes yeux
J'envisage ma Croix comme un bien nécessaire
Puisque c'est par la Croix que l'on séleve aux Cieux.

[2] *Lettres à Turrettini*, vol. III p. 15.

[3] *De l'exercice du Ministère sacré*, 1739, p. 10; cf. aussi son *Traité des sources de la corruption qui règne aujourd'huy parmi les chrétiens*, 1700, 2e partie, p. 307.

de notre Foy [1] », et, d'une manière générale, il est resté fidèle, avec plus ou moins de bonheur, à cette méthode pour réclamer ou pour faire admettre un changement dans son Eglise [2]. Ostervald reprend donc l'argument fondamental de la Réformation du XVIe siècle pour légitimer son ministère réformateur, et ce qui est particulièrement intéressant, c'est qu'il a eu le courage d'attaquer, avec cette arme, non seulement le Romanisme, mais surtout l'Eglise réformée telle que l'avaient façonnée deux siècles environ de tradition ecclésiastique. Il s'est épuisé à démontrer, non sans succès d'ailleurs, que sur un nombre important de points son Eglise ne supportait pas la confrontation avec la Bible. En ce sens, il a porté un coup décisif à l'orgueil confessionnel d'alors, sans faillir pour autant à son amour pour l'Eglise qu'il servait, puisque c'est précisément parce qu'il l'aimait qu'il voulait la réformer.

Mais puisque Ostervald s'est délibérément placé sur le terrain scripturaire pour exercer son ministère, il faut, en restant sur le même terrain, lui demander [3] pourquoi il n'a pas mieux fondé bibliquement son ecclésiologie proprement dite, ou, si l'on veut, pourquoi il n'a pas mieux mis en évidence le lien qui unit l'Eglise à son Chef. La Bible, en effet, empêche de parler de l'Eglise sans parler du même coup de Jésus-Christ. L'ecclésiologie néotestamentaire n'est donc qu'un développement, une répercussion, le fruit de la christologie. Or l'ecclésiologie ostervaldienne, d'une façon générale, n'est pas fondée dans la christologie. L'Eglise qu'il aime, qu'il défend, qu'il réforme, qu'il plaint ou qu'il encourage n'est pas tant cette épouse dont parle saint Paul qui, tout en faisant face au Christ, est une avec lui, chair de sa chair et os de ses os [4]. Elle est plutôt une société humaine qui, si elle a, partiellement du moins, son origine en lui [5], se trouve à côté de lui, libérée de lui, je dirais presque indépendante de lui, un peu comme le monde, selon le déisme, s'est détaché de Dieu après en avoir reçu la chiquenaude initiale [6]. C'est à cause de cette distance mise entre le Christ

[1] *Liturgie*, 1713, préface.

[2] Par exemple l'épiscopat, la confirmation des catéchumènes, le refus de voir dans le ministère des « Anciens » de son temps le même ministère que celui des « Anciens » dont parle le Nouveau Testament, etc.

[3] On pourrait lui poser bien d'autres questions encore : celle de son herméneutique, d'après laquelle il soumet en somme l'Ecriture au critère du bon sens et de la conscience (cf. J.-J. von ALLMEN, *op. cit.*, pp. 52 sq.; 35 sq.; 107 sq.); celle de sa fuite perpétuelle devant tous les grands problèmes *théologiques* que soulève la Bible; celle des raisons qui l'ont poussé à rédiger comme il l'a fait les scolies de sa *Bible* de 1744, etc.

[4] Dans le *Compendium theologiae christianae*, 1739, par exemple (p. 313), Ostervald explique l'Eglise à partir de ses membres plutôt qu'à partir de sa tête.

[5] Rappelons que si Ostervald met la miséricorde de Dieu à l'origine de l'Eglise, il estime que cette miséricorde n'est possible qu'à cause de la nature humaine, essentiellement apparentée, en dépit de la chute, à la nature divine (cf. J.-J. von ALLMEN, *op. cit.*, pp. 11 sqq).

[6] Si l'Eglise, pour Ostervald, est le résultat de la prédication apostolique, il ne faut pas oublier qu'il pensait que les apôtres avaient été envoyés dans le monde non pas pour que le Christ reprenne forme (cf. Gal. 4/19) dans un corps terrestre, mais pour créer une société humaine vertueuse et *aufgeklärt*: « Cùm (Jésus) Apostolos mitteret ad homines ad virtutem a vitio convertendos, ipsis ante omnia praeciperet, ut illos, ab ignorantia & errore revocarent & cognitione veritatis mentes illorum illustrarent » (*Ethicae christianae compendium*, 1739, pp. 283 sq). Rappelons aussi que dans le chapitre « de Ecclesia consti-

et son Eglise qu'Ostervald n'a pas su intégrer les fonctions homilétiques, liturgiques et cybernétiques de l'Eglise dans le triple office du Christ, et qu'il a fait de Jésus avant tout un docteur du bon sens et un modèle de vertu que l'homme, dans la liberté qu'il lui reconnaît, doit *imiter*[1]. C'est pour cette raison aussi qu'il n'a pas su rester fidèle à l'enseignement eschatologique du Nouveau Testament. Jésus-Christ n'étant pas, à lui seul, le secret de l'Eglise, de son origine, de son existence, de ses fonctions et de sa fin, l'Eglise elle-même est en quelque sorte vidée de sa substance. On se demande dès lors si une telle Eglise peut être valablement réformée.

2. *La réformation de l'Eglise ne peut se faire que par un mouvement public de repentance.*

Je ne sais comment Ostervald aurait accueilli cette formulation. Il n'en est pas moins vrai que sa pensée et son œuvre en sont, à rebours peut-être, une approbation évidente.

L'affirmation de cette seconde thèse signifie que l'Eglise, se sachant condamnée, partiellement tout au moins, par l'Ecriture, doit reconnaître ses défaillances et ses infidélités comme des péchés et en demander pardon à Dieu. C'est le mouvement que décrivent les récits de la réforme du peuple d'Israël sous Josias et Néhémie : l'Eglise doit être placée en face de son infidélité et appelée ouvertement, publiquement, à la repentance.

Ostervald, il faut le souligner, n'a pas manqué de courage dans sa prédication de la loi. Il a osé donner pour titre à son premier ouvrage celui de *Traité des sources de la* corruption *qui règne aujourd'huy parmi les Chrestiens,* il a eu la témérité, au moment où l'esprit bourgeois s'installait dans l'opinion, de rédiger un traité d'éthique sexuelle, le *Traité contre l'impureté* (1707). Il n'a donc pas tu à l'Eglise la situation dans laquelle il la voyait. Mais l'a-t-il appelée à se réformer dans la repentance, et lui a-t-il dit ouvertement, publiquement, comment elle devait être purifiée ? J'hésite à répondre oui.

Au sujet de la première de ces questions (l'appel à la repentance), il faut reconnaître en effet que la notion évolutionniste de la révélation qui était la sienne, et, surtout, sa sotériologie si profondément atteinte de pélagianisme l'obligeaient en somme de penser que l'Eglise peut passer naturellement, sans conversion réelle, de l'infidélité à la fidélité. Selon lui l'Eglise a en elle, par la nature autant sinon plus que par la grâce, la faculté



tuenda » du *Compendium theologiae christianae* (pp. 252 sqq.), il n'est pas dit un mot du baptême qui rend membre du corps du Christ. De ce fait, l'Eglise risque fort de n'être pas beaucoup plus qu'une assemblée d'hommes qui se réunissent parce qu'ils ont été séduits par « la force & la beauté de cette sainte Religion que Jésus-Christ est venu annoncer au monde » (*Sources de la corruption*, 1re partie, p. 27), et Jésus devient en somme, au superlatif qui s'impose bien sûr, le prophète du christianisme, un peu comme Mahomet est celui de l'Islam. C'est là qu'on aboutit inévitablement quand on prétend que « Christus non poenas proprie dictas pertulisse » (Cours manuscrit du *Compendium theologiae christianae*, « ipsius Authoris Observationibus Illustratum », et recopié par I. P. C. STADLER 1735-1737, p. 441), et que Jésus-Christ est avant tout le « Virtutis Christianae doctor atque magister » (*Ethicae christianae compendium*, p. 184). Cf. aussi la manière dont le *Catéchisme* (1702) prouve que Jésus est l'auteur de la religion chrétienne (pp. 19 sqq.). Sur l'importance prééminente qu'Ostervald accorde au *munus propheticum* du Messie, cf. J.-J. von ALLMEN, *op. cit.*, pp. 16 et 86.

[1] Cf. J.-J. von ALLMEN, *op. cit.*, pp. 16 sq.

de retrouver la fidélité. C'est pourquoi la réformation ostervaldienne n'a pas l'aspect extérieur de celle du XVIe siècle : elle ne part pas d'une décision publique de changement ecclésiastique qui portera petit à petit ses fruits ; elle se passe de cette décision publique, et se fait selon le mode qui pourrait aussi convenir à une réformation du catholicisme romain restant fidèle à ses principes. En ce sens, je pense que la démarche réformatrice de l'Eglise conduite par Ostervald ne correspond pas à un mouvement de repentance.

Quant à la seconde question posée, à savoir si Ostervald a dit publiquement et ouvertement à l'Eglise où il pensait devoir la mener, je crois qu'il faut répondre négativement aussi. Pour faire triompher son programme, il a en effet usé d'une prudence, d'une réticence qui laissent songeur. On a même parfois l'impression que pour aboutir, les changements qu'il préconisait devaient se réaliser presque à l'insu de l'Eglise qui les subissait, la mettre devant le fait accompli. On a l'impression, à lire sa correspondance en particulier, qu'il s'agissait d'une sorte de conjuration, dans laquelle J.-A. Turrettini de Genève, S. Werenfels de Bâle, son collègue Tribolet et quelques autres initiés étaient — je ne trouve pas d'autre mot — ses complices [1]. Dans une lettre à son maître Louis Tronchin, Ostervald va même jusqu'à dire, à propos d'une question de politique ecclésiastique, que « la prudence veut qu'on *dissimule* [2] ». Il avait mille excuses, je le sais bien. Et je sais bien aussi que ces Bernois et ces orthodoxes qui tentaient de ruiner son ministère étaient insupportables. Mais comment taire cependant que l'on a parfois de la peine à faire en Ostervald la distinction entre le séducteur et le réformateur. « Sa voix est la voix de Jacob, mais ses mains sont celles d'Esaü » a dit de lui, dans un autre contexte il est vrai, M. Karl Barth [3]. Hélas, c'est vrai.

En ce sens il donne à l'Eglise d'aujourd'hui un sévère avertissement : il lui apprend, à rebours, que si elle se sent poussée à une nouvelle réfor-

[1] Rappelons quelques faits : Par prudence, il ne signe pas le petit écrit sur la nouvelle version des psaumes qu'il publia contre Jurieu (1700) ; il demande à Turrettini d'être le plus discret possible au sujet d'une étude sur le culte qu'il lui soumettait, parce que, si elle avait été connue, elle aurait été capable de « perdre son auteur » (*Lettres à Turrettini* des 16 juin et 4 août 1703) ; il répond à la censure bernoise de son Catéchisme en faisant parler « une autre personne en mon nom » (*Lettres à Tronchin*, 13 janvier 1703) ; il se couvre toujours derrière la Vénérable Classe pour éviter les attaques des orthodoxes bernois (cf. *Lettres à Tronchin, passim*) ; il conseille au clergé une retenue excessive lors du procès de succession qui, en 1707, adjugea la principauté de Neuchâtel au roi de Prusse ; il refuse de reconnaître qu'il est l'auteur du *Compendium theologiae christianae*, de l'*Ethicae christianae compendium*, du *Traité du Ministère sacré* (cf. J.-J. von ALLMEN, *op. cit.*, pp. 109 sqq.) ; il veut que ses leçons de théologie restent toujours sans rémunération, donc privées ; le 22 mai 1709, il écrit à Turrettini : « Je sens la difficulté et le danger quil y auroit à écrire sur lordre quon devroit établir dans l'Eglise, et c'est ce qui mempesche de donner au public la suite des Sources de la Corruption » (GRETILLAT, *op. cit.*, supplément) ; le 3 avril 1704, parlant des réformes à apporter dans l'Eglise, il écrit à Tronchin : « Il seroit à souhaiter qu'on pût se voir quelquefois dans quelque lieu où l'on ne seroit pas connu » (Archives Tronchin, vol. II). Cf. encore *Lettres à Turrettini* (vol. II) des 14 septembre 1700, 23 juillet 1701, (vol. III) 17 septembre 1712, 24 juin 1713, etc. Et Ostervald estimait pourtant « qu'un Théologien doit oser dire la vérité, et avoir assez de courage pour cela » ! (*Lettres à Turrettini*, vol. III, 17 mars 1706. Par prudence, Ostervald ne signa pas cette lettre.)

[2] Archives Tronchin, vol. I, Lettre du 12 juillet 1699.

[3] *Op. cit.*, p. 126.

mation, il faudra qu'elle prouve qu'il s'agit pour elle d'une obéissance à son Seigneur, et qu'elle le prouve en appelant ouvertement ses misères et ses manquements des péchés et des scandales, et en en demandant publiquement le pardon. La réforme de l'Eglise, en effet, ne peut être que le signe du pardon et de la grâce de Dieu si elle veut être réelle, profonde et durable.

3. *Une réformation doit atteindre l'Eglise, directement ou indirectement, dans tout ce qui fait d'elle la maison de Dieu.*

L'Eglise étant un organisme vivant, est en effet un tout, et ce qui ébranle à sa doctrine par exemple a des répercussions inévitables sur son culte, ses ordonnances et sa vie [1]. On peut dire qu'Ostervald l'a à la fois su et oublié.

Il l'a su en combattant l'orthodoxie du XVIIe siècle qui n'était pas loin d'admettre que la théologie est la seule expression ecclésiale authentique [2], et qui avait par conséquent tendance à penser que la fidélité de l'Eglise se mesure à sa confession de foi seulement. Ostervald a donc lutté, au cours d'un ministère de plus de soixante ans, pour rétablir en elle davantage d'équilibre entre les divers éléments qui sont les marques de sa plénitude et de son obéissance. C'est dans cette intention qu'il a modifié la doctrine et la forme du culte de son Eglise ; qu'il a essayé de la débarrasser de la doctrine et de la forme du ministère qu'elle avait cru bon d'adopter au XVIe siècle ; et qu'il lui rappelle en temps et hors de temps que la foi, pour être réelle, doit descendre de la tête au cœur et atteindre les gestes.

Mais Ostervald a oublié lui aussi qu'une réformation doit s'appliquer à l'Eglise tout entière. Il estimait en effet que la réformation de la doctrine avait été faite par Farel et Calvin, et qu'il n'avait plus à y revenir, qu'il ne lui restait qu'à réformer les mœurs [3]. Cette idée, chère à Spener aussi, a introduit dans son œuvre cette espèce de divorce entre la foi et les œuvres, entre les vérités et les devoirs de la religion, qui se manifeste dans le *Catéchisme* ou quand on compare le *Compendium theologiae christianae* et l'*Ethicae christianae compendium*. Ainsi il discrédite, involontairement peut-être, la doctrine et la théologie autant que la tendance qui avait dominé le siècle de Dordrecht et du *Consensus* avait discrédité la morale [4]. De ce fait aussi il établit entre la foi et les œuvres un rapport

[1] Comme tout ce qui touche à son culte a inévitablement des répercussions dans sa doctrine, ses ordonnances et sa vie ; ou ce qui touche à ses ordonnances se répercute inévitablement dans sa doctrine, son culte et sa vie ; ou ce qui touche à sa vie ...

[2] Cf. *Sources de la corruption*, 1re partie, pp. 46-60 ; 81-178 ; 2e partie, pp. 36-134 ; 257-304 ; *Des Entretiens pieux*, 1752, pp. 4-19, etc.

[3] Cf. *Sources de la corruption*, 2e partie, pp. 9 sq., 13 sq., 15 ; *Des Entretiens pieux*, p. 136 ; *Traité du Ministère sacré*, pp. 28, 196 ; *Compendium theologiae christianae*, p. 346, etc.

[4] « On serait en droit de dire, que ces gens qui osent décrier la Morale, & qui insinuent que c'est une marque d'hérésie que de s'y attacher, publient eux mesmes une hérésie tres pernicieuse » (*Sources de la corruption*, 1re partie, p. 58). Il faut remarquer cependant que si l'orthodoxie, selon Ostervald, avait fait des pasteurs des docteurs seulement et même des « faiseurs de phrases » (cf. *Compendium theologiae christianae*, p. 3), on peut dire à bon droit que lui en a fait des moralisateurs : « Les pasteurs sont establis pour s'opposer aux progrès du vice, & pour estre des sources publiques d'instruction, d'édification, & de bons exemples » (*Sources de la corruption*, 2e partie, p. 82).

qui correspond assez exactement à celui qu'il a établi entre le Christ et l'Eglise dont nous avons parlé tout à l'heure, et il finit par reconnaître aux œuvres une place et un rôle que le Concile de Trente n'aurait pas condamnés [1].

4. *Une réformation ne saurait sous aucun prétexte être considérée comme une nouvelle Pentecôte : elle ne fait pas naître l'Eglise.*

L'Eglise est née une fois pour toutes lors de l'effusion du saint Esprit, et dans le temps elle n'a pas d'autre origine que celle-là. Ostervald le savait bien, lui qui n'a pas hésité à donner à son *Compendium theologiae christianae* un plan assez coccejien, un plan qui tient compte du déroulement du temps au travers duquel l'Eglise est en marche. Cette constatation me paraît être une des leçons maîtresses de son œuvre de réformateur. C'est à cause de la pérennité de l'Eglise — malgré ce qu'il lui arrive de dire d'une *Ecclesia collapsa,* ou d'une *Ecclesia nondum constituta* [2] — qu'il regrettait tant qu'au XVIe siècle les Eglises continentales n'aient pas pu être réformées comme le fut celle d'Angleterre [3] qui ne changea pas d'identité en étant purifiée. C'est aussi parce qu'il savait que l'Eglise est assurée, malgré ses faiblesses, de l'appui et de la présence de son Seigneur qu'il ne lui est jamais venu à l'idée de donner dans le piétisme séparatiste et l'illuminisme, qui condamnent l'Eglise de la tradition pour recréer de toutes pièces des communautés qui seraient le véritable peuple de Dieu. Ostervald avait beau partager de nombreuses idées piétistes, il avait beau lutter assez férocement contre la tradition ecclésiologique de l'orthodoxie, il n'a jamais cru qu'il valait la peine, pour triompher plus aisément, de fonder une Eglise nouvelle, indépendante de l'ancienne, libérée de la tradition et du poids, souvent lourd, des siècles [4]. Y a-t-il chez lui de ce fait même — dans son « anglicanisme », dans son affection pour le *consensus quinquesaecularis* — une certaine critique implicite à l'égard de ce qu'il appelle pourtant « la bienheureuse Réformation [5] » ? Ces écrits ne permettent pas de donner à cette dernière question une réponse claire et univoque ; mais ils témoignent

[1] Quelques citations : « Les bonnes œuvres sont ... le but & l'essence de la Religion » (*Sources de la corruption*, 1re partie, p. 27); la vertu est « res *in se & natura sua* bona, justa & debita, res quam ipsa Dei & hominis natura exigit » (*Ethicae christianae compendium*, p. 157); la sainteté de la vie est « l'unique moyen de parvenir à la gloire » (*Argumens et Réflexions sur les livres et les chapitres de la sainte Bible*, 1720, ad Nombres 17; cf. *Catéchisme*, p. 89; *Ethicae christianae compendium*, pp. 13, 65); « ...bona opera... non sunt meritoria sensu proprio & rigido, sed aliqua tamen ratione » (Cours manuscrit du *Compendium theologiae christianae*, 1735-1737, p. 531); le principe de la morale (ce n'est pas la foi, mais) c'est la conscience (cf. *Catéchisme*, pp. 91 sq; *Ethicae christianae compendium*, pp. 44 sq); les hommes peuvent « faire leur salut » (*Sources de la corruption*, 1re partie, p. 60; *Catéchisme*, p. 67; *Traité du Ministère sacré*, p. 3, etc.), et « se sauver » (*Douze Sermons sur divers textes de l'Ecriture Sainte*, 1722, p. 23; *Sources de la corruption*, 1re partie, pp. 118, 197, 203; *Des Entretiens pieux*, pp. 70, 205, 228, etc.)

[2] *Compendium theologiae christianae*, p. 330.

[3] Cf. *Lettres à Turrettini*, vol. III, pp. 19 sq., 154; GRETILLAT, *op. cit.*, supplément, p. LXXIV.

[4] C'est peut-être aussi pourquoi. avec une certaine maladresse, il n'a voulu que *parfaire* la réformation du XVIe siècle en se vouant avant tout à la réformation des mœurs. Cf. le paragraphe précédent.

[5] GRETILLAT, *op. cit.*, supplément, p. LXXIX.

incontestablement de son refus principiel de favoriser une réforme qui délierait l'Eglise de son passé.

5. *Depuis le grand schisme du XVI*e *siècle, depuis que le titre de catholique ne peut plus être revendiquée par aucune Eglise particulière* [1], *aucune réformation ne peut être valable si elle n'a pas pour but essentiel le rapprochement confessionnel et l'unité visible de l'Eglise.*

Ostervald, en effet, est assez fidèle à l'Ecriture pour refuser *a priori* une unité chrétienne qui ne se manifesterait pas visiblement. Et c'est pourquoi on retrouve chez lui une sorte de *caeterum censeo* qui revient, comme un refrain, quand il propose ou défend une réforme nouvelle, que ce soit sa réforme liturgique [2], que ce soit l'introduction de la confirmation des catéchumènes [3], que ce soit son désir de rétablir dans les Eglises protestantes ce qu'il appelle « l'institution divine » de l'épiscopat [4] : *cette réforme facilitera le retour à l'unité chrétienne !* Convaincu qu'« il y a... une seule Eglise du Christ et non plusieurs [5] », et souffrant jusqu'au plus profond de son âme des divisions de la chrétienté, il a eu la témérité de mettre toute son œuvre de réformation au service de l'unité de l'Eglise [6]. Combien lui en a-t-on voulu dans le camp des confessionalistes stricts ! En effet, une telle attitude devait d'une part le rendre extrêmement critique à l'égard de sa propre confession, mais aussi très ouvert à ce qu'il appelle — parlant de l'anglicanisme qu'il aimait tant — « la sagesse de l'Eglise universelle [7] ». Se plaignant d'un côté « de la belle besogne qu'on fit lors de la Reformation : au lieu de réparer la maison on labbatit et on renversa tout sans dessus de dessous [8] », désirant de l'autre rejoindre la tradition de l'Eglise ancienne pour le culte [9], le ministère [10], la prédication [11], le catéchuménat [12], Ostervald

[1] « Hic titulus Catholicae nulli Ecclesiae particulari competere potest » (*Compendium theologiae christianae*, pp. 318 sq.).

[2] *Liturgie*, préface.

[3] Cf. Gretillat, *op. cit.*, supplément, lettre du 18 mars 1722.

[4] *Argumens et Reflexions*... ad 1 Tim. 3. A son maître L. Tronchin, il écrivait en date du 1er juin 1701 : « Nous sommes icy plusieurs Pasteurs, qui sommes persuadez... de la légitime authorité des Evesques. Et tant qu'on ne conviendra pas de ce point, il ne faut pas s'imaginer qu'on voye une Reformaõn ḡrale. » (Archives Tronchin, vol. I). Il est assez curieux de noter que dans les vingt et un griefs de la censure bernoise contre le *Catéchisme* d'Ostervald, qui prétend que Dieu a établi « les charges des Evesques, des Prestres ou des Pasteurs, & des Diacres » (p. 216), il n'est pas fait mention de cette doctrine anglicane du ministère (cf. Archives Tronchin, vol. II, pp. 42-54).

[5] *Compendium theologiae christianae*, p. 318.

[6] Je crois qu'on peut employer ici le mot de témérité. Car l'œcuménisme ostervaldien est bien différent de l'indifférentisme confessionnel des rationalistes et des piétistes de l'époque (cf. J.-J. von Allmen, *op. cit.*, pp. 45 sq.). Il est certain d'ailleurs que si Ostervald a tant travaillé pour l'unité de l'Eglise, c'est aussi parce qu'il se rendait compte que ce qui était menacé alors, ce n'était pas tant telle confession ou telle autre, que l'Eglise elle-même.

[7] *Lettres à Turrettini*, vol. III, lettre du 8 janvier 1721.

[8] Gretillat, *op. cit.*, supplément, lettre non datée (1719 ?) p. XLIV.

[9] *Liturgie*, préface.

[10] *Compendium theologiae christianae*, p. 328.

[11] *Traité du Ministère sacré*, pp. 42 sq.

[12] Cf. Gretillat, *op. cit.*, supplément, lettre du 18 mars 1722.

occupe, dans l'Eglise réformée, une place analogue et aussi exposée que celle qu'avait occupée, quatre-vingts ans plus tôt, Georges Calixt dans le luthéranisme. Il était persuadé que la réformation d'une Eglise particulière qui n'aurait pas, *eo ipso*, une portée œcuménique, serait fausse dans son principe même, et il était disposé à courir les risques d'un tel programme de rénovation ecclésiastique et à en payer le prix. Comme une telle attitude était, alors, plus révolutionnaire encore qu'aujourd'hui, on comprendra certainement, et peut-être même excusera-t-on cette « dissimulation » dont nous avons parlé plus haut.

Tels sont les cinq enseignements du réformateur Ostervald qui m'ont le plus frappé pendant que je m'informais de sa vie, de sa pensée et de son époque. De bon gré ou malgré lui, il rappelle à l'Eglise d'aujourd'hui que pour être réformée, il faut qu'elle sache :

d'abord qu'elle doit se soumettre à l'Ecriture en toutes choses et y puiser sa doctrine, en particulier son ecclésiologie ;

en second lieu qu'une réformation authentique ne peut être qu'un mouvement de repentance publique, car Dieu ne pardonne qu'à ceux qui confessent leurs péchés, et seul le pardon de Dieu est une base assez solide pour une œuvre ecclésiastique durable ;

ensuite que la réformation doit atteindre l'Eglise dans son ensemble ;

en quatrième lieu qu'une réformation qui se ferait au bénéfice du séparatisme serait fausse dans son principe ;

enfin que l'Eglise, depuis ce qui s'est passé au XVIe siècle, doit se réformer dans le but de retrouver l'unité visible du corps du Christ.

La question de savoir si ces leçons ont porté de son temps ne fait plus à proprement parler partie de l'actualité d'Ostervald.

Ce qui compte, c'est qu'elles portent aujourd'hui.

Jean-Jacques VON ALLMEN.

ŒCUMÉNISME

VERS L'UNITÉ [1]

Depuis plusieurs années, tous ceux qui s'intéressent et travaillent à l'unité chrétienne voient se développer à l'intérieur du catholicisme romain, spécialement en France, un souci, chez certains même une angoisse, du déchirement de l'Eglise.

Chaque année l'abbé Couturier, de Lyon, fait éditer des tracts et des plaquettes pour la semaine de l'unité (18 au 25 janvier). L'an dernier, outre la brochure de prières œcuméniques et l'excellente plaquette de lectures bibliques choisies par un protestant pour chaque jour de la semaine, il y eut un véritable événement œcuménique. Munie du *nihil obstat* de l'abbé Richard, directeur du Grand Séminaire de Lyon, et de l'*imprimatur* d'un vicaire général de Mgr Gerlier, cardinal-archevêque de Lyon, une affiche a été distribuée, pouvant être placardée dans toutes les églises catholiques. Il n'est pas possible de transcrire ici tout le texte plein de tact et de charité chrétienne, dont chaque mot, nous dit-on, a été pesé par le primat de France. Signalons seulement ce passage, en évidence dans l'affiche :

« Les catholiques français notamment doivent savoir que les protestants ne peuvent oublier des faits comme la Saint-Barthélemy et la révocation de l'édit de Nantes. Le rôle prépondérant qu'y jouèrent les mœurs et les passions politiques d'une époque révolue ne les empêchent pas d'en éprouver, devant le Christ crucifié, un sentiment de regret douloureux. Et, en harmonie parfaite avec l'esprit de notre Mère la Sainte Eglise, ils trouvent une grande paix à exprimer ce regret. »

Si l'effort de prière et de réparation inspiré par l'apostolat de l'abbé Couturier porte aujourd'hui ses fruits jusqu'aux plus hauts degrés de la hiérarchie, il faut encore signaler un véritable renouveau théologique, liturgique et paroissial, qui se répand de plus en plus, surtout dans le jeune clergé, et qui prend deux chemins parallèles : l'évangélisation populaire et l'unité chrétienne.

En théologie, l'étude minutieuse des sources historiques et patristiques des cinq premiers siècles redonne à la pensée catholique une vigueur et une fraîcheur évangélique que n'offrent pas les auteurs après saint Thomas et surtout après la Réforme et le Concile de Trente. Le Père de Lubac, de la société de Jésus, est une des têtes de ce mouvement, et c'est toute une

[1] Collection « Ad Unitatem », Grenoble : Arthaud, *Pour l'unité chrétienne*, vol. I, P. M. Villain, vol. II, PP. M. Villain et J. Clémence. *Preces privatae*, Lancelot Andrewes, adaptation française par les PP. M. Villain et S. A. Cwiertniak. Vient de paraître encore tout récemment : *L'Eglise d'Angleterre et le Saint-Siège, propos sur la réunion*, de Spencer Jones, préface et traduction par M. Villain.

école de théologie œcuménique qui se regroupe autour de son enseignement à Lyon et de ses admirables publications [1]. En toute fidélité à l'enseignement du magistère romain, cette « école » accuse des tendances convergentes à notre pensée réformée. Notons dans la théologie de la grâce le désir d'échapper au « naturalisme » et à l'« optimisme » de nombreux théologiens de second ordre et, dans la théologie du sacrement, la volonté d'arracher la piété vulgaire à son « physicisme » et son « immanentisme ». La vraie inquiétude est constamment présente à cette théologie du mystère qui se rappelle que Dieu reste toujours l'*omnino ignotum* selon l'expression de saint Thomas et ne se laisse pas comprendre et enfermer dans nos philosophies et dans nos sacrements.

En liturgie et en pastorale, c'est le grand effort du « Centre de pastorale liturgique » qu'il faut louer au premier chef. Ses publications [2] et les conférences qu'il organise cherchent à réveiller partout le sens de la communauté paroissiale, de la messe et de la liturgie en général, comme acte essentiel de l'Eglise réunie en un corps devant Dieu pour l'écouter, l'adorer et communier en lui. On y recherche une piété communautaire et virile qui se nourrit, non de dévotionettes, mais d'un aliment substantiel : la Parole de Dieu et ses sacrements. De plus en plus les messes dialoguées se répandent en France, où toute la communauté célèbre la liturgie en union avec le prêtre qui ne tourne plus le dos aux fidèles, mais, tout près d'eux dans l'avant-chœur, et face à eux, sur un autel dépouillé comme une vraie table de la sainte cène, dit les prières et les lectures et fait les gestes traditionnels que chacun entend et voit, qui même sont traduits et expliqués par un lecteur, clerc ou laïc.

On peut donc vraiment parler d'un mouvement œcuménique au sein du catholicisme. Mais l'Eglise romaine peut-elle concevoir l'unité autrement que comme un retour dans son sein de toutes les Eglises séparées ?

Non, certainement pas, et c'est ce qui nous trouble le plus, nous autres protestants. Si les Eglises non romaines qui font partie maintenant du Conseil œcuménique, envisagent leur unité comme la découverte d'une Eglise à venir, qui dépassera toutes les misères et tous les manquements de leur théologie et de leur vie actuelle, si elles attendent l'*Una Sancta* visible en croyant que l'invisible n'a jamais été divisée (« Christ est-il divisé ? »), l'ecclésiologie romaine ne peut admettre une telle conception. C'est ce que nous dit franchement le Père M. Villain dans la préface du dernier volume de la collection « Ad Unitatem », et c'est un des mérites de cette collection d'avant-garde dans l'œcuménisme catholique que de nous présenter les problèmes très loyalement, sans arrière-pensée de prosélytisme, simplement pour que la lumière se fasse et qu'ainsi nous soyons conscients des vraies difficultés et des vraies espérances de l'unité chrétienne.

« A ses yeux, l'Eglise romaine seule possède la plénitude de l'Eglise visible du Christ, nous dit le P. Villain ; les autres Eglises y participent seulement selon le degré de leur insertion sur le corps mystique. Si nous voulions garder l'image (anglicane) du tronc et des branches, nous dirions

[1] Notons dans la collection Théologie, Aubier, *Corpus Mysticum* et *Surnaturel*, 1944 et 1946; dans la collection « Unam Sanctam », III, Cerf, *catholicisme*, 1938, 4e éd. 1948.

[2] *Maison-Dieu*, cahier de pastorale liturgique; collection « Lex orandi », Paris, Editions du Cerf — pour ne citer que les plus importantes.

que l'Eglise catholique romaine est le tronc traditionnel, blessé, mutilé, mais toujours vivant, sur lequel les autres Eglises, plus ou moins sectionnées, sont invitées à se ressouder complètement, étant donné d'ailleurs qu'elle ne continuent de vivre que par lui [1]. »

Il faudrait se garder d'un jugement trop hâtif. On doit avoir lu toute la littérature œcuménique catholique actuelle pour savoir le sens exact de ces lignes, qu'il ne faut ni majorer ni minimiser. Certes le catholicisme ne peut officiellement penser l'unité que comme un retour ; cependant, il y a retour et retour. Il y a l'appel pharisien d'une Eglise satisfaite qui n'a rien à se reprocher, il y a aussi l'effort de repentance, d'humiliation et de sacrifice d'une Eglise qui sait sa misère et la confesse, afin d'entraîner à sa suite, sur ce chemin de la croix, tous ceux qui n'auront plus de raison de rester séparés d'elle. C'est cette dernière attitude qui caractérise l'effort œcuménique lyonnais dont le P. Villain, avec l'abbé Couturier, est un des courageux pionniers. Loyauté de ces hommes qui veulent rester absolument fidèles à leur Eglise et à sa hiérarchie, mais veulent l'inviter avec de nombreux prêtres, théologiens et laïcs, à une conversion, une purification et un recentrement sur l'essentiel. Si le sens des rapports œcuméniques avec le catholicisme apparaît ici moins clairement que dans le mouvement œcuménique non romain, il y a quand même cette grande espérance d'une réforme à l'intérieur de l'Eglise romaine, qui serait telle, que les chrétiens séparés d'elle, ayant peut-être déjà retrouvé entre eux l'unité, n'auraient plus de raison d'en rester éloignés. L'Eglise œcuménique attendue par tous les non-romains se confondrait avec l'Eglise romaine réformée. C'est là une folle espérance, aux yeux de beaucoup, mais Dieu peut toutes choses et il faut croire au Saint-Esprit qui souffle où il veut. Il faut prier surtout, et c'est à quoi nous invite toujours l'abbé Couturier, père spirituel de l'œcuménisme catholique.

C'est pour permettre aussi cette prière œcuménique que le P. Villain et le P. Cwiertniak ont traduit et adapté pour nous les *Preces privatae* de Lancelot Andrewes, vieil évêque anglican, humaniste et mystique, du temps d'Elisabeth et de Jacques Ier. Il est étonnant qu'un tel chef-d'œuvre de la piété anglicane n'ait encore jamais été traduit en français et par un réformé. Nous sommes reconnaissants au P. Villain de servir d'intermédiaire entre cet évêque anglican du XVIIe siècle et les fidèles catholiques et protestants de langue française.

Né en 1555, mort en 1626, Lancelot Andrewes, avec Hooker et Laud, forma ce trio des grands théologiens qui, quelques décennies après le schisme de Henri VIII, donna à l'Eglise anglicane sa base doctrinale, qui plaça celle-ci dans la *via media* qu'elle a toujours gardée. Après avoir été chapelain d'Elisabeth et chanoine de Saint-Paul, il fut doyen de l'Abbaye de Westminster, évêque de Chichester, d'Ely, de Winchester, enfin conseiller et confesseur de Jacques Ier. Il participe donc de très près à la vie ecclésiastique et politique de son temps et pourtant il prie et médite beaucoup. Dirigeant la commission des savants qui édita, en 1611, une magnifique version anglaise de la Bible, lui, l'un des érudits de l'école théologique que les contemporains qualifièrent de *stupor mundi*, membre du conseil privé

[1] *Preces privatae*, pp. XII-XIII.

du roi, il n'oublie pas que la seule chose nécessaire est d'être assis aux pieds du Seigneur pour l'écouter. Et c'est le témoignage de ces entretiens d'un ministre de Dieu avec son Maître, que nous livre le beau volume de ses « Prières personnelles ». Toute pénétrée de la Bible et de la pensée des Pères, sa méditation est solide. C'est en hébreu, en grec et en latin qu'il aime le mieux à s'exprimer quand il écrit.

Au livre premier de ces méditations, après avoir justifié bibliquement (groupement de versets) l'acte qu'il accomplit devant Dieu (les temps, les lieux, les attitudes de la prière) Andrewes nous donne un ordre de prière pour le matin et le soir, puis des prières pour chaque jour de la semaine ; après quelques exercices spirituels, sous forme litanique, et une très belle intercession « universelle et œcuménique », où l'évêque prie pour « les Eglises, la Catholique, l'Orientale, l'Occidentale, la Britannique », ce sont des méditations sur le devoir du chrétien, le jour du jugement et la fragilité humaine ; enfin une « préparation à la sainte communion ».

Au livre deux, les prières et les méditations se suivent sans ordre apparent, parcourant avec la liberté de l'Esprit tous les moments de la vie spirituelle. C'est vraiment l'expression d'un cœur qui se répand devant Dieu, comme celui du psalmiste (Ps. 62).

Ce petit livre œcuménique pourra rendre de grands services tant aux pasteurs qu'aux fidèles désireux d'enrichir leur vie spirituelle des trésors de la tradition évangélique. Après la Bible et la liturgie de l'Eglise, un volume comme celui-là peut très bien prendre rang parmi ces sources inépuisables de la piété de nos pères dans la foi. Lorsque notre vie intérieure faillit, il est bon d'y venir puiser les forces de la Parole de Dieu vécue et incarnée en ces maîtres de la contemplation.

Max THURIAN.



LA VIE DE L'ÉGLISE

L'ÉGLISE DE L'INDE DU SUD ET LES PROBLÈMES QU'ELLE POSE

Le 27 septembre 1947 des anglicans, des presbytériens, des méthodistes et des congrégationalistes s'unissaient pour former une seule Eglise épiscopale, presbytérienne et congrégationaliste. Compromis humain ou création de l'Esprit ? A l'heure actuelle l'attitude critique domine. D'anciens anglicans avouent ne plus s'y reconnaître dans une Eglise qui soumet l'épiscopat à l'autorité dernière du Synode général et cesse d'être en communion avec l'Eglise anglicane. D'anciens congrégationalistes dénoncent une anglicanisation camouflée. Ces violentes critiques venues de l'extrême droite et de l'extrême gauche prouvent que la nouvelle Eglise n'est probablement plus ni anglicane ni congrégationaliste[1] ! Serait-elle presbytérienne ? A y regarder de près il semble en effet que la notion presbytérienne de l'Eglise a joué un rôle prépondérant dans l'élaboration de la nouvelle constitution. Des trois éléments, c'est indubitablement celui qui domine. L'Eglise de l'Inde du Sud est une Eglise presbytérienne-épiscopale. Cette Eglise mérite donc la bienveillante attention de tous les presbytériens.

Voici comment l'Eglise de l'Inde du Sud a résolu la question des ministères. On sait que les anglicans ne reconnaissent comme valide que le ministère épiscopal, c'est-à-dire le ministère conféré par un évêque au bénéfice de la succession apostolique. Les non-épiscopaux de leur côté exigent la reconnaissance pure et simple de la validité de leur ministère. A première vue ces deux positions sont irréconciliables. On trouva cependant une solution, que certains qualifient de boiteuse. Nous allons l'examiner : tous les nouveaux ministres de l'Eglise seront ordonnés par les évêques eux-mêmes au bénéfice de la succession apostolique. En attendant que cette nouvelle génération ait complètement remplacé la présente (dans trente ans), on reconnaît l'égalité des deux ministères, tout en tenant compte des susceptibilités des paroisses auxquelles on se gardera bien d'imposer un ministre dont elles ne voudraient pas[2].

Pour les anglicans orthodoxes la coexistence des deux ministères est une « irrégularité » qui les empêche d'être en communion avec l'Eglise de l'Inde du Sud, d'où déception chez les anciens anglicans entrés dans la

[1] Signalons l'article du R.P. J. Hamer, O. P. *Tension au sein de l'Anglicanisme* (*Nouvelle Revue Théologique*. Tournai-Paris : Casterman, janvier 1948, pp. 67-69) qui expose le point de vue catholique romain sur la question. *N. d. l. réd.*

[2] Le meilleur livre sur l'Eglise de l'Inde du Sud et le travail du comité d'union a paru à Mangalore, aux Editions de l'Imprimerie de la Mission de Bâle : A. J. Arangaden, *Church Union in South India, its progress and Consummation.* Ce livre peut être commandé à la Basler Missions-Buchhandlung, 21, Missionstrasse, Bâle. Prix approximatif : 10 fr.

nouvelle Eglise. L'égalité des deux ministères n'étant reconnue que pour une période de trente ans, les protestants qui estiment leur ministère aussi valide que le ministère épiscopal, ne sont pas moins déçus. Il est donc urgent de reprendre toute la question, bien qu'elle ait été débattue pendant plus de trente ans déjà ! Je m'y suis essayé dans la revue théologique que nous publions à Mangalore (*The Way of Christ*, janvier 1948). Ne disposant pas d'un espace suffisant, je me bornerai à indiquer ici l'orientation de ma pensée, dans l'espoir que d'autres théologiens, plus compétents, explorent quelques-unes des avenues où je me suis aventuré.

1. La question des ministères et de la succession apostolique est en rapport étroit avec la notion d'Eglise et la doctrine des sacrements. C'est dire la somme de connaissance qu'il faut posséder pour pouvoir étudier ce problème avec quelque chance de succès.

La première question qui se pose est celle de la méthode. J'estime que l'exégèse pure et simple des textes néotestamentaires relatifs à l'Eglise et au ministère est insuffisante, chaque exégète suivant son « idée ». Il est donc préférable de s'attaquer tout d'abord aux « idées » des exégètes, de les analyser, de les confronter avec l'ensemble du message biblique et de leur assigner leur place dans la hiérarchie des « grandes idées » (ou données) bibliques.

La démarche suivante consistera à déterminer les grandes données bibliques capables de nous orienter dans notre recherche. Pour ma part, j'en vois deux. La première est centrée autour du grand « Oui » que Dieu prononce à l'endroit de la création, ce « Oui », qui après la chute prend nom de grâce et s'inscrit puissamment dans une ligne qui va d'Abraham à Jésus-Christ et se continue dans l'Eglise. Le fait capital qui nous révèle ce « Oui » majestueux et cette volonté rédemptrice est l'Incarnation. En pénétrant dans la chair, la Parole la rend à sa destination première et la réhabilite. Elle montre que Dieu se garde bien de détruire sa Création dans l'intention de tout recommencer. Dieu pourrait le faire ; le Déluge est là pour nous le rappeler. Mais il ne *veut* pas le faire. Il veut faire grâce, sauver, restaurer. A l'homme qui se meurt loin de lui des conséquences de son péché, Dieu propose une transfusion de sang. Ce sang versé sur la Croix nous parle du prix infini qu'a la création aux yeux de Dieu. C'est ici que l'on perçoit toute l'importance de la grande affirmation thomiste : *gratia non tollit naturam !* Les conséquences fâcheuses de la seconde partie de cette affirmation *(sed perficit)* nous ont fait perdre de vue la grandeur évangélique de la première. La grâce n'abolit pas. Si la grâce abolissait elle ne serait plus grâce. La grâce sauve. Elle se déclare pour ce qui est, prête à le transformer, à le renouveler. Ce « Oui » et cette grâce ouvrent nos yeux sur la valeur de la création, et de sa vie, de sa continuité, et de son histoire. Quand l'évêque S. Neill dit que la continuité historique a une *valeur*, il a parfaitement raison. Car, à supposer qu'elle n'en ait point, pour nous, nous pouvons être certains qu'elle en a une infinie pour Dieu.

La seconde idée s'apparente étroitement à la première. Dieu sauve, c'est-à-dire qu'il intervient. Il intervient, bien sûr, d'une manière qu'il ne nous est pas possible d'expliquer, au sein même de la continuité historique, mais il intervient aussi *du dehors*. Il est libre de suspendre l'ordre établi par lui ; il peut briser la continuité historique. Toutefois, s'il le fait, c'est

pour sauver ; aussi ses interventions, qui nous paraissent des ruptures, sont-elles plutôt des « injections ». La ligne est brisée, rarement rompue. (Ainsi celle qui, d'Isaac, passe par Jacob au lieu de passer par Esaü.) Puis elle reprend son cours normal (Paul est agrégé aux apôtres). Il faut noter que ces interventions de Dieu dont la Bible est remplie constituent des *exceptions*, des « irrégularités » si l'on veut, mais des irrégularités *divines*.

Si l'ensemble de la Bible confirme ces deux principes et si on les admet, la solution du problème de la succession apostolique ne me paraît plus impossible.

2. L'Eglise des rachetés et des vivifiés (Vendredi-Saint et Pentecôte) est un corps qui vit dans le temps et dans l'espace. La vie de ce corps est transmise de génération en génération par un acte matériel qui assure sa continuité historique : *le baptême*. En son fond cet acte est aussi mystérieux que l'acte créateur de l'homme. De même que le biologiste est incapable de localiser la vie dans une cellule plutôt que dans une autre et qu'il se demande si la vie n'est pas, en un moment donné, mystérieusement « ajoutée », de même le théologien se gardera bien de préciser la manière dont la vie de l'Eglise est transmise par le sacrement du baptême, tout en affirmant que le véhicule matériel est nécessaire. Le sacrement du baptême est donc comme l'ordination générale qui élève chaque baptisé à la dignité de prêtre du Très-Haut. Nous aboutissons ainsi au sacerdoce universel. Ce sacerdoce consiste à offrir son corps en vivant sacrifice (Romains 12/1). C'est là le ministère général de chaque chrétien.

3. Le principe d'une succession historique générale une fois établi, il convient d'aborder le problème des ministères spéciaux. Une étude comparative des grandes religions serait du plus haut intérêt à ce sujet. Pourquoi la religion chrétienne aspire-t-elle à une organisation aussi efficace ? La réponse est que cette Eglise est un *corps*. Qui dit corps dit organisme, organisation, coordination (hiérarchie). Nous indiquons ici un des chemins qui permet de légitimer l'existence de ministères particuliers. Le danger de cette voie est que l'on aboutisse à une définition pragmatique du ministère (« Par mesure d'ordre... »). Or le ministère est bien davantage. Il faut l'étudier à partir du baptême qui est l'acte par lequel la vie de l'Eglise se transmet de génération en génération, pour se rendre à l'évidence que le ministère implique une *qualité* que tout membre de l'Eglise, bien qu'il soit prêtre, ne possède pas. Si le baptême se réduisait à l'acte sacramentaire, un quelconque membre de l'Eglise pourrait l'administrer, mais l'acte sacramentaire n'est que le point de cristallisation d'un processus beaucoup plus long qui commence souvent avant l'acte du baptême et se continue longtemps après. C'est toute la vie de l'Eglise qui est transmise par le baptême, et cette vie consiste en témoignages, en enseignements et en vie communautaire. Il faut que celui qui administre le sacrement soit en mesure de transmettre ce précieux dépôt dans sa totalité, ou du moins de s'assurer que ce dépôt sera transmis. Ceci suffit pour démontrer que le ministère particulier dans l'Eglise requiert de hautes qualités spirituelles et une expérience qui n'est pas à la portée de n'importe quel membre de l'Eglise.



4. La démarche suivante consistera à expliquer ce que nous entendons lorsque nous proclamons que c'est Dieu qui ordonne. Cet appel au ministère peut être en effet médiat ou immédiat. Dans le cas de Paul, il est immédiat. Mais ce cas est une exception. Dans la plupart des autres cas l'appel est médiat ; il utilise des canaux humains, et c'est à l'Eglise de juger de la validité de l'appel et de conférer le ministère. Mais qui accomplira cette tâche redoutable, l'Eglise dans son ensemble, selon des procédés démocratiques, ou certaines personnes qualifiées appartenant à l'Eglise ? Nous touchons ici au point délicat de cette étude. C'est ici le lieu de partage des eaux entre presbytériens et anglicans d'une part, congrégationalistes de l'autre. Or chacun sait que la plupart des presbytériens sont congrégationalistes dans leur théologie. Il y aura donc lutte sur ce point.

L'histoire des Eglises libres montre qu'en pratique ce sont toujours les hommes expérimentés (Watts : *pastors and teachers of experience*) qui sont chargés de la redoutable mission d'assurer le recrutement du ministère. La paroisse joue son rôle, mais ce rôle n'est pas vraiment décisif. Le Nouveau Testament et l'histoire des premiers siècles de l'Eglise confirment ces vues.

5. Chacun reconnaît l'importance de la succession apostolique pour les deux premiers siècles de l'Eglise. Elle garantit le témoignage, l'enseignement et le ministère pastoral qui assure la vie de la communauté. La fixation du canon, la diffusion du Nouveau Testament rend cette garantie superflue en ce qui concerne le témoignage (kérygma) et l'enseignement (didachè). Le texte du Nouveau Testament doit même être préféré à la tradition orale, même si cette dernière peut se réclamer de la succession apostolique la plus rigoureuse. Cette vérité ne sera reconnue qu'au XVIe siècle. La tradition écrite devient la conscience de la tradition tout court, sa source réformatrice. La Bible assure l'identité de l'Eglise à travers les âges, mais elle ne peut pas regrouper, ordonner ; elle ne peut pas non plus garantir la catholicité de l'Eglise. Cette fonction appartient à un ministère vivant qu'aucun texte ne peut remplacer. C'est pourquoi il me semble que le principe de la succession apostolique garde toute sa valeur en ce qui concerne le ministère pastoral qui veille sur la *koinonia* (communauté) de l'Eglise (ministère de la réconciliation, cure d'âme, souci de la catholicité). Il y a là tout un trésor d'expérience *qui ne peut être transmis que par ceux qui le possèdent* [1].

Enfin, il ne faudrait pas oublier que le Nouveau Testament ne semble pas connaître une autre forme de recrutement que celle-là. Le « Pais mes brebis ! » de Jésus à Pierre est destiné à être transmis. Si nous n'avons pas de preuves de cette transmission-là, nous voyons par contre Paul confier une partie de son ministère à Timothée et à Tite. C'est Paul qui les a choisis, c'est lui qui les a préparés et c'est lui encore qui les envoie.

6. Si l'on tient compte des faits et des arguments que nous venons de relever, il me semble qu'il est possible d'admettre, outre le principe de la succession universelle ou générale, le principe d'une succession ministérielle ou pastorale et de lui attribuer une *valeur*. C'est d'ailleurs la position du presbytérianisme, qui insiste sur la consécration des pasteurs par des

[1] Cet exposé est forcément sommaire.

pasteurs et, jusqu'au siècle dernier, voyait dans la « classe » ou la « compagnie des pasteurs » la gardienne de la vie et de la discipline de l'Eglise. Toutefois les positions presbytériennes étant battues en brèche par la théologie moderne, il importe de reprendre le problème à sa base.

Nous admettons donc la valeur — et par conséquent la nécessité — d'une succession apostolique *pastorale*. Que faisons-nous de la succession *épiscopale ?* A mon avis, la différence entre les deux est minime. Les recherches sur le ministère dans l'Eglise primitive ont montré que le système collégial domine. Clément Romain semble faire partie d'un collège d'évêques dont il n'est peut-être même pas le président. L'épiscopat collégial évolue et devient monarchique, la ligne de la succession apostolique se réduit alors à un seul fil qui passe par l'évêque-président. A vrai dire, il importe peu que cette ligne passe par une seule personne ou par plusieurs. L'essentiel est qu'il y ait succession [1]. Ainsi nous pouvons dire que, du XVIe siècle à nos jours, dans les Eglises presbytériennes, le principe de la succession a été maintenu avec une rigueur égale à celle des anglicans. La question est de savoir si cette succession a été interrompue ou non. Elle n'a certainement pas été interrompue complètement, mais je pense qu'il vaut mieux ici lâcher du lest et accepter l'existence d'une « irrégularité ». Nous accepterions donc que les anglicans qualifient notre ministère d'« irrégulier », tout comme Paul admettait l'irrégularité du sien. Nous pouvons aller jusque-là, avec bonne conscience, sans rien renier d'essentiel. Mais nous ne pouvons pas aller plus loin. Comme Paul, nous devons réclamer qu'on voie dans cette irrégularité la main du Dieu Tout-Puissant qui « de ces pierres peut faire naître des enfants à Abraham ». Or, au XVIe siècle sur le continent, les évêques refusant de se réformer, il n'y avait pas d'autre solution, pour Dieu, que de se passer d'eux ! La vigueur des Eglises issues de la Réforme et qui ne sont plus, techniquement parlant, au bénéfice de la succession apostolique, est la preuve de la présence de Dieu en leur sein. Il faut donc — et c'est ici le grand appel que nous lançons à nos frères anglicans — qu'ils reconnaissent l'élément divin de ces « irrégularités » et se hâtent de faire pour nous ce que les apôtres firent pour Paul : nous tendre la main d'association ! Nous ne voyons aucune objection à être *agrégés* à un ministère qui peut s'enorgueillir d'une parfaite régularité. Mais il faut qu'on nous y reçoive comme des pairs et qu'on n'essaye pas de nous réordonner !

Je conclurai en disant que consciemment ou non, c'est cette solution qu'a entrevue l'Eglise de l'Inde du Sud. La « Commission » reçue par tous les prêtres et pasteurs pourrait être considérée par ces derniers comme la cérémonie d'agrégation et l'on devrait cesser de parler de deux ministères. En fait, sous l'égide de l'évêque au bénéfice de la succession apostolique, il n'y a déjà plus qu'un ministère épiscopal.

Jacques Rossel.

[1] C'est la raison pour laquelle l'Eglise de l'Inde du Sud associe des pasteurs à l'acte de consécration d'un évêque, et des anciens à l'acte de consécration d'un pasteur.

NOUVELLES PASTORALES

Suisse française

Consécrations : Mlle Lily Zorn, MM. Maurice Grebet, André Privat (Eglise nationale de Genève).

Nominations paroissiales : MM. les pasteurs Henry Chavannes, à Granges (Vaud); Jean Secrétan (Granges, Vaud), à Moudon.

France

Eglise réformée de France.

Consécrations et agrégation : MM. François Barre, Paul Marquer, Frédy Teulon, Horace Bouvier (Genève).

Nominations paroissiales : MM. les pasteurs Jean Massias (Ollières), à Castres (7e circ.); Christian Mazel (Vals), au Chambon-s/L. (13e circ.); Henri Micol-Pons (La Mure), à Grasse (11e circ.); Alphonse Peyronel (Saint-Agrève), à Saint-Hippolyte-du-Fort (8e circ.); Jean Rozier (Nancy), à Port-Royal (3e circ.).

Nominations de pasteurs intérimaires et prolongations de ministères : MM. les pasteurs Gaston Bourguet, à Mandagout (8e circ.); Charles Boyer, à Marseille-Endoume (11e circ.); Paul Ebersolt, à Château-Thierry (1re circ.); Paul Gallay, à Albi (7e circ.); Pierre Tissot, à Avesnois et Thiérache (1re circ.).

Nominations de proposants : MM. Paul Ellenberger, à Caveirac (9e circ.); Roger Lagny, à La Bâtie d'Andaure (13e circ.); Jean Lelièvre, à Mouchamps (5e circ.); André Lew, à Annecy (12e circ.); Roger Parmentier, à Sétif (16e circ.); René Pénisson, à Mens (12e circ.); Jacques Riou, à Luneray (2e circ.); Michel Stahl, à Bordeaux (6e circ.); Jean-Claude Verrey, à Annonay (13e circ.).

Démissions par retraite ou départ : MM. les pasteurs Maurice Faure (8e circ.); G. Larroche (6e circ.); P. Laurier (7e circ.); Ch. Schmidt (5e circ.).

Belgique

Eglise chrétienne missionnaire belge.

Nomination paroissiale : M. le pasteur Ernest Jaccaud, proposant à Liège.

Nomination ecclésiastique : M. le pasteur Emile Jequier (Framerie) est nommé membre du Conseil synodal de l'E. C. M. B.

Union des Eglises évangéliques protestantes.

Nomination paroissiale : M. le pasteur G. Hartdorff (Pays-Bas), à Anvers.

Sociétés missionnaires

(Octobre 1947 à mars 1948)

Mission de Bâle.

Départ pour les Indes : M. Ed. Noverraz, V. D. M.; M. le Dr et Mme André Odier-Tobler.

M. le pasteur F. Schlienger est nommé secrétaire romand de la Mission de Bâle.

Société belge de mission protestante au Congo
(dépendant des deux Eglises protestantes belges).

Départ pour le Ruanda : M. et Mme Durand-Decollogny ; Mme J. Honoré ; M. Marc Huart ; M. et Mme M. Wagendorp-Huart.

Mission morave.

Consécration : M. Paul Fueter.

Départs pour le Tanganyika : M. et Mme P. Fueter-Joseph ; Mlle Elisabeth Senft.

Mission de Paris.

Consécrations : Mlles Y. Kohli et T. Schlittler.

Départs pour le Caméroun : Mme H. Nicod-Chevallier ; pour le Gabon : Mlle S. Bruneton, M. Ed. Panchaud ; pour le Lessouto : M. et Mme Ch. Berset-Feissy, M. et Mme E. Labarthe-Payot, M. et Mme R. Paroz-Berger ; pour Madagascar : Mlle V. Olivet ; pour le Zambèze : M. M. Grébert ; Mlles F. Langhart, Y. Kohli, V. Mercier, T. Schlittler.

Retraites : MM. J. Roulet (Zambèze) et N. Tanner (Gabon).

Décès : M. Th. Burnier, missionnaire au Zambèze de 1899 à 1916, décédé à Genève.

Mission suisse en Afrique du Sud.

Départs : M. et Mme M. Buchler, M. et Mme F.-A. Cuendet, M. et Mme Dr J. Rosset, Mlles D. Benoit, B. Ernst, G. Guye, G. Rochat, M. Tinguely.

Nouvelles non parvenues : Eglise nationale bernoise (paroisses de langue française) ; Eglises luthériennes de France (inspections de Paris, de Montbéliard, Alsace-Lorraine) ; Eglise réformée d'Alsace-Lorraine.

ÉTUDE CRITIQUE

TEMPS, HISTOIRE ET THÉOLOGIE[1]

Que le christianisme soit essentiellement, et non par accident, une religion historique, c'est là une vérité banale et, au surplus, incontestable, qui n'a presque jamais été perdue de vue. Mais que signifie cette affirmation ? — Qu'à l'origine du christianisme il y a des faits historiques. — Sans doute, et la critique la plus radicale a toujours été forcée d'en convenir. Mais ces événements historiques, quelle modification font-ils subir au fil de la durée, comment commandent-ils le développement historique ultérieur, comment se situent-ils par rapport aux événements qui les ont précédés, et aux événements postérieurs qui paraissent sans relation avec eux ? En d'autres termes quelle tension caractéristique les événements qui se sont déroulés il y a vingt siècles en Palestine impriment-ils à la durée que nous vivons ? Voilà des questions qui sont loin d'être résolues. On voudra bien remarquer qu'il ne s'agit pas ici d'une problématique philosophie, d'une spéculation sur la nature de la durée et ses éventuels rapports avec l'éternité. Ces questions se posent à tout fidèle qui veut comprendre en quoi les événements historiques rapportés par l'Ecriture sainte le concernent lui, dans son existence propre, dans sa vie personnelle. Car si ces événements n'ont pas été capables de créer une histoire sainte qui d'une façon ou d'une autre rencontre ou assume notre histoire propre, ils ne peuvent avoir d'autre fonction que de meubler notre mémoire et de nous émouvoir, mais ils ne peuvent s'arroger aucun pouvoir sur nos existences. Dès lors Jésus-Christ peut être un modèle et un héros édifiant ; il n'est à aucun titre le Seigneur car il ne règne pas sur l'histoire universelle. Ce qui fait que l'existentialisme est ordinairement athée, c'est que son analyse de l'existence, de la durée concrète de l'histoire et de la destinée personnelle, ne lui permet de déceler aucun événement normatif susceptible d'imprimer au déroulement temporel une tension ou une orientation quelconques. Le chrétien qui veut rendre raison de son espérance est donc tenu de se poser la question du rapport entre notre temps et le temps biblique, entre l'histoire profane et l'histoire biblique. Il ne trouvera pas de meilleur guide pour entreprendre cette méditation que l'important ouvrage de M. Oscar Cullmann : *Christ et le Temps*. C'est dans le plein sens du mot une somme de théologie biblique ; nous voulons signifier par là qu'utilisant comme seuls moyens d'investigation l'exégèse et l'histoire de la primitive Eglise, l'auteur nous présente non une construction systématique, mais l'ensemble des données bibliques, rela-

[1] A propos du récent livre de M. Oscar Cullmann, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*. Série théologique de l'Actualité protestante. Neuchâtel et Paris : Delachaux & Niestlé 1947, 182 pp. (Edition allemande : Zollikon-Zurich : Evangelischer Verlag 1946, 224 pp.)

tives à la conception néotestamentaire du temps et de l'histoire. Le but avoué de M. Cullmann est de dégager l'élément central du message chrétien, son essence. Mais il entend le faire en rejetant tout *a priori* et en s'en tenant au seul principe de discrimination contenu dans l'Ecriture elle-même, c'est-à-dire les plus anciennes confessions de foi de la primitive Eglise. Si la constitution du canon n'a pas été arbitraire, c'est précisément parce que l'Eglise possédait une règle de foi qui lui a permis de trier les textes qui s'offraient à elle. Cette règle de foi insérée dans les écrits néotestamentaires est donc la seule norme qui nous permette de discerner entre l'essentiel et l'accessoire, entre les données centrales et les données périphériques. L'Ecriture juge de l'Ecriture. En se tenant scrupuleusement à ce seul critère, M. Cullmann a reconnu que le contenu central de la foi de la primitive Eglise, la Seigneurie actuelle de Jésus-Christ [1], le conduisait infailliblement à cet autre problème tout aussi décisif : comment les premiers chrétiens se représentaient-ils l'histoire biblique et l'histoire profane, eux qui prétendaient faire de l'histoire biblique la mesure de l'histoire générale, eux qui prétendaient soumettre l'histoire du monde au jugement, non d'un principe transcendant, mais à un fragment d'histoire authentique ? (pp. 14-15). L'investigation menée par M. Cullmann l'a convaincu que la conception du temps et de l'histoire constitue vraiment l'élément essentiel de la prédication chrétienne (p. 22).

Et il en convainc aisément ses lecteurs : il suffit de parcourir rapidement son travail pour se rendre compte que presque tous les problèmes de la pensée et de l'action chrétiennes se trouvent singulièrement éclairés lorsqu'on les situe par rapport à une conception chrétienne authentique du temps et de l'histoire. Qu'il s'agisse de l'eschatologie et de la place de l'espérance eschatologique dans notre vie, des rapports du mythe et de l'histoire, du problème de la cène, de celui du canon, de la situation des païens par rapport à l'économie divine, de l'autorité de l'Etat et de son fondement christologique, qu'il s'agisse de l'action missionnaire de l'Eglise ou de la sanctification personnelle, des rapports de la mystique et de la foi, — on verra qu'aucune de ces questions si capitales pour l'Eglise à notre époque, ne peut être correctement posée et résolue si l'on fait abstraction de la conception chrétienne du temps et de l'histoire.

Or cette conception est difficile à dégager, parce que notre langage et la philosophie païenne dont il est chargé, nous interdisent de parler valablement, c'est-à-dire chrétiennement, du temps et de l'éternité. La pensée grecque, en effet, pose une éternité totalement figée et immobile, exclusive de toute idée de durée. L'éternité, c'est l'absence du temps, et il y a selon Platon une différence qualitative infinie entre l'éternité et le temps. L'éternité à cause de sa parfaite immobilité est perfection absolue, plénitude réalisée. Le temps au contraire est inachèvement et dispersion, image de l'éternité sans doute, mais image trompeuse. Bien que Platon soit sur ce point beaucoup plus nuancé, on peut dire qu'en général pour la pensée grecque le temps est synonyme de non-être et qu'il devient, spécialement dans le néoplatonisme, une sorte d'équivalent du péché et de la chute.

[1] L'auteur, on s'en souvient, a consacré à cette question une de ses plus remarquables études, *La royauté du Christ et l'Eglise dans le Nouveau Testament*, Paris : Cahiers bibliques de *Foi et Vie* 1941.

M. Cullmann écrit (p. 37) : « La pensée philosophique grecque s'épuise à résoudre le problème du temps. » Nous dirions plutôt qu'elle l'élimine, car le néant ne saurait susciter aucune problématique. Tout au plus constitue-t-il une sorte d'appel à l'être. On conçoit donc que la philosophie grecque ait été tout entière tournée vers l'ontologie et qu'elle ait défini une politique qui était un reflet de son ontologie, tandis qu'elle n'acceptait qu'avec répugnance, et par une sorte d'infidélité à elle-même, de poser le problème de la destinée personnelle et du salut.

Le christianisme, tout à l'opposé, valorise le temps et l'histoire. Son affirmation centrale est scandaleuse pour toute pensée grecque : « Dieu se révèle d'une manière toute particulière au sein d'une histoire étroitement limitée, mais continue, et Il y opère, d'une façon définitive, le salut » (p. 15). Ainsi, la théologie chrétienne, au lieu d'être une spéculation sur l'être et sur l'éternité, est dans son essence même, une « histoire biblique ». Cette histoire biblique est une histoire du salut : les étapes de cette histoire auront donc une valeur décisive, si décisive que le terme de mystère n'aura dans la langue paulinienne d'autre fonction que de désigner ces étapes historiques (p. 55). Dès lors, la connaissance de Dieu ne supposera plus un effort pour se hausser hors du temps et contempler les choses éternelles comme dans le *Phèdre* de Platon, mais au contraire elle ne sera possible que par un retour à l'histoire, ou du moins à un certain fragment de l'histoire, qui apparaît comme l'expression même des rapports de Dieu avec l'homme ; « l'œuvre historique de Jésus de Nazareth représente *intégralement* l'acte par lequel Dieu se révèle » (p. 16). Le retournement d'attitude à l'égard de la contingence historique est, on le voit, radical.

En outre, le christianisme introduit une tout autre conception de l'éternité. L'analyse des textes à laquelle s'est livré M. Cullmann aboutit à cette conclusion que ce que nos traductions bibliques désignent du terme d'éternité signifie tout simplement un temps infini, c'est-à-dire illimité dans la direction de l'avant et dans celle de l'après (pp. 32 et 34). Sans doute ce que l'Ecriture appelle αἰών μέλλων s'oppose bien à l'éon présent, mais il s'y oppose uniquement par la manifestation glorieuse de la souveraineté de Dieu qu'il exprime ; il ne signifie nullement absence de durée. M. Cullmann conclut hardiment une de ses analyses : « Le caractère temporel est donc commun au temps et à l'éternité » (p. 44). La confusion entre le temps infini de Dieu et l'éternité a pour conséquence que nous cherchons Dieu en dehors de l'histoire, où Dieu veut pourtant que nous le trouvions, ou encore que nous concevons la révélation de Dieu comme une sorte de rencontre brutale et verticale de l'éternité et du temps et qu'enfin lorsque nous interprétons ainsi l'incarnation, nous cherchons à la manière de Kierkegaard à nous introduire dans une sorte d'éternel présent afin de nous rendre contemporains de cet événement (cf. p. 119).

Signalons tout de suite ce qui nous paraît vraiment essentiel dans cette conception de l'éternité divine. C'est qu'elle est en harmonie avec la notion biblique du Dieu vivant. Le Dieu de Jésus-Christ n'est pas immobilité et fixité. Bien qu'il soit l'Eternel, ou plutôt parce qu'il est l'Eternel, il vit, et c'est de cette vie de Dieu que nous parle tout le mystère de la Trinité. La réalité de l'incarnation, de la souffrance de Dieu (et en un certain sens de sa mort) serait inintelligible si Dieu était une éternité immobile. La révélation d'un Dieu qui se présente lui-même comme l'Eternel nous oblige

manifestement à reviser notre conception de l'éternité, et il est possible, comme le suggère M. Cullmann, que cette revision ne soit pas menée jusqu'à son terme dans la pensée de M. Barth.

Mais revision ne signifie pas élimination. Or la thèse de M. Cullmann conduit réellement à une élimination de la notion d'éternité. Qu'il y ait entre le temps où nous sommes appelés à vivre, et spécialement entre ce temps qui va de la Résurrection et la Parousie, une analogie profonde avec le temps éternel de Dieu lui-même, nous l'accordons volontiers. Mais cette analogie n'exclut pas la brisure qui sépare le temps présent et le temps à venir. Il y a une différence profonde — et M. Cullmann l'oublie trop (p. 46) — entre concevoir l'éternité de Dieu à partir de la révélation historique du salut en Jésus-Christ, et nier la spécificité de l'éternité. Or cette spécificité n'est-elle pas attestée par l'Ecriture elle-même ? Apocalypse 10/6 cité par l'auteur (p. 35) ne signifie-t-il pas que si le temps actuel est le temps de l'attente, le temps du délai, ce délai ne durera pas toujours, et qu'un jour viendra qui sera le temps du plein accomplissement, de la présence totale ? Le jour où « Dieu sera tout en tous » ne sera-t-il pas le jour de la simultanéité, de l'instantanéité, donc d'un temps radicalement différent de notre temps, d'un temps qui ne saurait être seulement un prolongement illimité de notre temps. L'idée néotestamentaire, si fortement soulignée par M. Cullmann, que notre temps a un commencement et une fin (p. 36) n'est-elle pas en contradiction avec celle d'un temps infini, qui est celui de Dieu, de sorte qu'il apparaît clairement que ces deux types de temps ne peuvent pas être ajoutés bout à bout et qu'il n'y a entre eux pas de commune mesure ? Nous croyons donc indispensable de restaurer la notion d'une éternité chrétienne : car nous avons dans l'histoire du salut une anticipation de cette éternité qui est avant tout présence totale et simultanéité : Jésus montre qu'en sa personne l'avenir est tout à la fois réalisé et attendu, et d'autre part, il récapitule dans sa personne tout le passé. Cette espèce de contraction dans le présent du passé et de l'avenir, voilà l'éternité au sens chrétien du mot (voir d'ailleurs les suggestions faites dans ce sens par M. Cullmann lui-même, p. 51).

La négation, au moins théorique, de la spécificité de l'éternité et de la fissure radicale qui sépare le temps de l'éternité, entraîne des conséquences qui nous paraissent fâcheuses : en particulier le temps devient étranger à la création. M. Cullmann n'hésite pas à écrire : « Le caractère temporel n'est pas en soi une donnée humaine, apparue avec la créature déchue. Il n'est pas non plus lié à la création » (p. 45). On accordera volontiers le premier point. Mais comme saint Augustin l'avait nettement établi, le second est infiniment plus contestable. Si le temps n'est pas une création de Dieu, comment s'établira la souveraineté de Dieu sur le temps ? Nous n'oublions point, certes, le magistral chapitre de M. Cullmann « La Souveraineté de Dieu sur le Temps » (pp. 49 à 56). Mais nous craignons que la thèse soutenue reste difficile tant qu'on ne fait pas de la durée de notre monde une création de Dieu. Et alors la fin des temps annoncée par l'Ecriture signifie bien la fin de tout temps, du moins dans le sens habituellement donné à ce mot. S'il est vrai que l'histoire du salut et de la révélation prendra fin, s'il est vrai par ailleurs que cette histoire du salut prend, à partir de Jésus-Christ, des dimensions cosmiques, la fin de l'histoire du salut signifie vraiment la fin de ce que nous appelons l'histoire universelle. Par contre, l'éternité (et

c'est encore ce qui la distingue du temps) n'est pas création de Dieu et Dieu ne lui est pas extérieur comme le suggère M. Cullmann lorsqu'il écrit : « Lui seul peut concevoir, embrasser du regard, dominer cette ligne infinie, puisqu'elle est la ligne même de Dieu » (p. 49). L'éternité n'est pas non plus une propriété de Dieu, elle est sa substance même, c'est pourquoi l'Ecriture le nomme l'Eternel. La souveraineté de Dieu sur le temps manifeste à nos yeux que l'Eternel n'est pas dans le temps et son éternité se manifeste temporellement par la Providence, la prédestination et l'anticipation.

Sans doute M. Cullmann a-t-il raison de soutenir qu'on ne trouve nulle part dans l'Ecriture une conception relative à l'éternité et que les mêmes mots, à peu de chose près, servent à désigner le temps des hommes et la durée de Dieu. Le fait est incontestable. Mais avons-nous le droit de conclure qu'il s'agissait pour les chrétiens d'une seule et même chose ? N'est-il pas plus indiqué d'accuser l'indigence de leur langage philosophique ou abstrait ? Aucune de nos conceptions théologiques n'est d'ailleurs adéquatement exprimée par l'Ecriture. Elles sont toujours impliquées par la foi de l'Eglise primitive et il est souvent difficile de les mettre à nu.

Mais nous ne voudrions pas donner l'impression que toute la pensée de l'auteur tourne autour de ce seul problème de la nature de l'éternité. Nous croyons même que son grand mérite est ailleurs, Il consiste dans une entreprise, à notre sens parfaitement réussie, pour remettre en honneur, contre la théologie dialectique, la notion d'*histoire du salut.* Dès l'abord, l'auteur nous avertit qu'il ne faut sacrifier aucune des deux notions fondamentales de καιρός et de αἰών, c'est-à-dire de moments choisis par Dieu pour intervenir, et de tranches d'histoire, et toute la thèse développée tient dans cette affirmation essentielle : « dans le *passé,* comme dans le *présent* et dans l'*avenir,* il existe des καιροί distincts les uns des autres. Leur réunion forme la ligne du salut » (p. 30). Ajoutons que si l'on peut parler de ligne et de ligne continue, c'est parce que chacun de ces καιροί imprime à une portion de la durée une tension qui lui confère son unité. Et l'ensemble de ces éons comme l'ensemble de ces καιροί est dominé par un καιρός central, situé au milieu de la ligne du temps, l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ. C'est à cette théologie du temps que le monde profane rend involontairement un hommage en mesurant le temps, soit vers l'avant, soit vers l'après, à partir de la naissance du Christ. Ainsi le temps du monde entier apparaît suivant la vigoureuse expression créée par M. Cullmann comme « une *histoire* christocentrique continue » (p. 18). Alors que pour Israël le centre de l'histoire se situe dans un avenir d'ailleurs mystérieux et indécis, il se situe pour les chrétiens en un point du passé. Avec le Christ apparaît donc une nouvelle division du temps (p. 65).

Avec une logique parfaite et un accord total tous les écrivains néotestamentaires n'ont cessé de mettre en évidence que tout ce qui intéresse notre destinée, la Parousie et le Jugement, l'avènement du Royaume, mais également la Création, n'a lieu qu'à cause ou en vue de l'événement central. La continuité de la ligne du temps de la Création à la Parousie n'apparaît clairement que dans l'éblouissante lumière de l'Incarnation. C'est pourquoi nous ne devons pas interpréter *allégoriquement* l'Ancien Testament (et certaines formes de typologie sont allégorisantes) car si la vie de Jésus

était déjà contenue ou préfigurée dans l'Ancien Testament, elle deviendrait une sorte de réalité intemporelle et ne serait pas l'ἐφάπαξ que nous présente l'Ecriture et l'Ancien Testament lui-même ne serait plus la préparation temporelle du Nouveau (pp. 94-95). D'autre part, la pensée chrétienne ne doit pas se braquer, comme elle a eu tendance à le faire ces dernières années, sur la seule *eschatologie*, car ce serait méconnaître que la victoire vraiment décisive a déjà été remportée. L'avenir ne peut que manifester visiblement (et en particulier par la résurrection des corps pour les élus) ce qui est déjà acquis : « dans la Révélation telle que la comprenaient les premiers chrétiens, le Christ qui reviendra ne reçoit sa lumière que du Christ mort et ressuscité. Il n'est plus par lui-même, comme dans le judaïsme, une source de lumière » (p. 63). Dans une certaine mesure, l'eschatologie se trouve donc détrônée par la venue du Christ. Ce n'est plus la fin qui détermine *seule* le sens de l'histoire (p. 99).

Pourtant, le caractère central de la venue du Christ n'a pas pour effet un anéantissement des autres parties de l'histoire. M. Cullmann consacre une partie importante de son livre à montrer l'originalité propre de chaque portion du temps : chaque partie est caractérisée par sa vocation, et son charisme propre (c'est ainsi que le temps présent, le temps de l'Eglise est caractérisé par le don du Saint-Esprit), mais en conséquence aussi par sa responsabilité propre.

Nous ne saurions prétendre suivre dans tous leurs détails les conséquences infinies qui découlent de cette notion d'histoire du salut. M. Cullmann les développe avec une précision impressionnante. Nous nous bornerons à souligner l'intérêt théologique de cette conception. Si l'on définit la ligne du salut, comme « la ligne du Christ, non seulement à partir d'une certaine étape, mais dans toute son étendue » (p. 127), il est évident qu'on ne saurait dissocier ni la connaissance de Dieu de la connaissance de Christ, ni l'action exercée par Dieu de l'action exercée par Christ. Aucun gnosticisme d'aucune sorte n'est plus possible, aucune dissociation de l'Ancien et du Nouveau Testaments n'est concevable. Toute tentative de théologie naturelle est rigoureusement écartée. La doctrine du fondement christologique de l'Etat apparaît comme la seule possible ; la soumission des chrétiens à l'Etat n'a de sens que si les puissances angéliques qui sont derrière l'Etat sont elles-mêmes soumises à Christ ou sont destinées à l'être ; l'Etat lui-même ne doit être obéi qu'à cause de la seigneurie que Christ exerce sur lui (p. 142). Toute évasion hors de la christologie devient impossible pour la pensée chrétienne, quel que soit le problème examiné. Or précisément ce maintien sur le plan de la christologie, c'est-à-dire sur le plan de l'historique et du temporel, interdit à la conscience chrétienne toute évasion vers la mystique. Une foi pure est une foi liée aux événements de l'histoire et qui respecte leur place relative dans l'histoire. Nous n'avons pas le droit de nous soustraire à l'éon où nous sommes appelés à vivre, entre la Résurrection et la Parousie, éon qui est un temps de combat, de prédication, de mission et d'attente certaine, et non pas un temps de contemplation et de quiétisme. Aussi M. Cullmann est-il parfaitement fondé à rechercher dans sa conception de l'histoire du salut le fondement de toute éthique personnelle et communautaire (pp. 164-165). De même lorsque nous gardons une conscience claire du caractère historique des événements sacrés, nous ne pouvons pas interpréter dans un sens *mystique* les expres-

sions de « vie en Christ », « mourir et ressusciter avec Christ ». « La participation à un mythe situé hors du temps revêt nécessairement un caractère mystique... Par contre, la participation à un événement temporel du *passé*, si ce passé garde réellement toute sa valeur, ne peut reposer que sur la *foi* à la valeur salutaire de ces événements passés » (p. 157). Une telle constatation écarte l'impossible tentative, et la tentation toujours renouvelée, de se rendre contemporain de Christ, à la manière kierkegaardienne (p. 119) ou encore la tentation catholique (dont la structure intime est identique) de rendre actuel dans l'Eglise et par son moyen le fait central unique accompli dans le passé (p. 120). Et voilà qui jette sur la doctrine de la cène, et sur la nature de la présence du Christ, une lumière salutaire. « Celui qui apparaît maintenant dans la communauté assemblée, écrit M. Cullmann (p. 120) — et c'est là une des phrases les plus lourdes de sens dogmatique de son ouvrage — n'apparaît ni comme Celui qui *est crucifié* et qui *ressuscite*, ni comme Celui qui *est assis à la droite de Dieu*, qui *a été* crucifié, et qui *est* ressuscité, et qui *reviendra*. En cette qualité, il offre dans le présent, le pardon des péchés qu'il a *obtenu*, et il promet l'accomplissement qu'il *apportera*. » Cette affirmation porte directement contre la doctrine catholique de l'eucharistie, mais ne porte-t-elle pas aussi contre la doctrine luthérienne de l'ubiquité du corps de Christ ? Ne nous conduit-elle pas en revanche à lier plus fortement que nous n'avons coutume de le faire la doctrine de la présence réelle avec la doctrine de l'action du Saint-Esprit ? Car dans l'éon présent seul le Saint-Esprit dans son office de Consolateur peut nous donner la présence de Celui qui est assis à la droite de Dieu.

On voit tout l'intérêt — et nous nous excusons encore d'être tellement incomplet — qu'il y a à restaurer dans la dogmatique protestante une notion de *Heilsgeschichte*, et en un sens, de révélation progressive (au moins pour la première partie de la ligne du temps, celle qui va de la Création à l'Incarnation). Mais il demeure bien entendu que cette révélation progressive n'a aucune allure évolutionniste. Elle reste, du commencement à la fin, sur le plan de la transcendance, et ceci, non en vertu d'un principe abstrait, mais parce qu'elle tient toute sa tension propre de l'événement qu'elle prépare. Dieu ne s'est pas contenté de rencontrer le monde des hommes dans des chocs fulgurants. Dieu qui a créé le monde en Christ et pour Christ a disposé toutes choses dans l'histoire des hommes par rapport à Christ. M. Cullmann avait donc raison de présenter dans une des publications antérieures le deuxième article du Credo comme le vrai noyau de la confession de foi, à partir duquel tout le reste s'éclaire [1].

A peine paru, ce livre a suscité (et suscitera encore) un vif intérêt chez les théologiens catholiques. On lira avec profit à ce propos le remarquable article du R. P. Daniélou « Christianisme et Histoire » [2]. Les docteurs catholiques sentent très bien qu'il y a sans doute chez M. Cullmann une notion plus positive de l'Eglise que chez d'autres théologiens protestants. Rarement en effet, avait été affirmé avec autant de force qu'il y a une vie du Saint-Esprit dans l'Eglise. M. Cullmann serait-il par là même sur le point de conférer un rôle éminent à la tradition de l'Eglise ? En aucune façon et le

[1] *Les premières confessions de foi chrétiennes.* Paris : Presses Universitaires de France 1943.

[2] *Etudes.* Paris : Imprimerie J. Dumoulin, septembre 1947.

P. Daniélou l'a fort justement noté. Sans doute M. Cullmann souscrirait-il pleinement à cette caractéristique de l'éon présent qui se confond avec le temps de l'Eglise : « Ce qui s'accomplit présentement, c'est l'édification invisible, mais souverainement réelle, par la charité, du corps incorruptible qui sera manifesté au dernier jour » (cf. Cullmann, p. 52). Mais la notion catholique de tradition vivante, n'est-ce vraiment que cela ? Sa relative indépendance par rapport à l'Ecriture, ne compromet-elle pas la ligne du salut ? « Quant au caractère absolu, écrit M. Cullmann, que les catholiques attribuent au temps de l'Eglise, il faut objecter qu'en ne *soumettant* pas la tradition à l'Ecriture, ils ne tiennent pas suffisamment compte de la nécessité constante de tout rapporter à l'événement central » (p. 104). La ligne du salut qui est la ligne de Christ est tout entière tracée dans l'Ecriture. Le temps profane est éclairé par la ligne du salut qui rayonne en quelque sorte sa clarté sur lui (p. 126). Les événements de l'histoire universelle prennent un sens à la lumière des καιροί rapportés par l'Ecriture. Mais il ne nous appartient pas d'intégrer un fragment de notre histoire à la ligne du salut. Car Dieu a seul souveraineté sur l'histoire du salut. De plus, cette opération serait parfaitement illusoire et inutile, car notre histoire est déjà intégrée à l'histoire du salut. Non seulement les Actes, mais tout aussi bien l'Apocalypse et Matthieu 24 et 25 nous font voir notre histoire, notre présent incorporés à la ligne du salut. Nos faits et gestes, nos plus sages décisions prises dans l'Eglise de Christ et dans son intérêt, quand bien même ils concourent à l'édification du corps de Christ, et sont inspirés par le Saint-Esprit, ne peuvent prendre place dans la ligne du salut.

Ces dernières remarques nous montrent — et c'est peut-être le plus bel éloge que l'on puisse faire de l'ouvrage que vient de nous donner M. Oscar Cullmann — que *Christ et le Temps* est destiné à être un des meilleurs instruments, en même temps qu'une des meilleures garanties du dialogue œcuménique engagé par notre génération.

Roger MEHL.

BIBLIOGRAPHIE

Oscar Cullmann. *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême.* Neuchâtel et Paris : Delachaux & Niestlé, 1948. 71 pp. (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, nº 19/20.) (Edition française de l'ouvrage allemand *Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen- und Kindertaufe.* Zürich : Zwingli-Verlag 1948. 76 pp.)

Un extrait de la conclusion de cette solide étude néotestamentaire montrera d'emblée l'importance de cette publication.

M. Cullmann résume comme suit le résultat de son enquête touchant la doctrine du baptême enseignée par l'Ecriture :

1. Par sa mort et sa résurrection, et indépendamment des hommes, le Christ a accompli, pour eux tous, *un baptême général.*

2. Par l'acte tout aussi souverain du baptême ecclésiastique, Dieu place le baptisé dans la communauté chrétienne, *l'agrège au corps du Christ*, en le faisant participer de façon spéciale à l'événement rédempteur unique accompli sur la croix.
3. La foi n'est décisive qu'en tant que *réponse* humaine à cette grâce de Dieu.
4. Dans son essence, le baptême est l'accomplissement de la *circoncision juive* et du *baptême des prosélytes* qui s'y rattache.

D'après ces conclusions, il faudrait reconnaître le caractère biblique aussi bien du baptême des adultes que du baptême des enfants. C'est à ce résultat global que nous pensions parvenir lorsque nous avons commencé notre étude. Mais maintenant, nous devons y apporter une restriction : des baptêmes d'adultes dont les parents seraient déjà des chrétiens *croyants*[1] au moment de leur naissance ne sont mentionnés en aucun endroit du Nouveau Testament. Différer le baptême à l'âge adulte est, dans un tel cas, incompatible avec la notion néotestamentaire. Pour le Nouveau Testament en effet, c'est la naissance naturelle qui entre en ligne de compte ici et non la décision personnelle de la foi, comme c'est le cas pour les Juifs ou les païens adultes convertis : naissance naturelle qui constitue le signe par lequel Dieu montre à l'Eglise qu'il veut sanctifier un nouveau membre et l'agréger au corps du Christ.

Dans un article que nous publierons ultérieurement, M. le professeur Fridrichsen, de l'Université d'Upsal, passera en revue les récentes publications sur le baptême des enfants (travaux de MM. Leenhardt, K. Barth, O. Cullmann, etc.) et montrera la portée de cet important débat, les positions en présence, les points décisifs.

J.-L. L.

Wladimir Lossky. *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient.* Paris : Aubier 1944. 248 pp. (Collection Centre de recherches philosophiques et spirituelles.)

Ce livre d'une clarté limpide nous introduit dans un monde sans doute étrange et nouveau pour beaucoup. Cependant la pensée et la mystique johanniques peuvent fournir à la mentalité réformée un point de contact et un point de départ utiles pour pénétrer dans les arcanes de la théologie orthodoxe, pour laquelle l'épithète *mystique* constitue un pléonasme. En effet, la version du christianisme que donne l'orthodoxie n'est pas intellectualiste, mais contemplative ; son *apophatisme* la distingue nettement du conceptualisme occidental, tant réformé que romain, et son but est moins la connaissance de Dieu que l'union avec lui dans la divinisation *(théôsis)*. En un sens, c'est une *theologia gloriae,* bien que l'auteur n'emploie jamais cette expression. Est-ce là nécessairement un titre de condamnation ? Non, certes, car l'orthodoxie n'est *theologia gloriae* que dans le sens de Jean 1/14 ; sa clé de voûte, c'est le mystère de l'Incarnation (plénitude de la divinité en Christ), dont la Transfiguration est l'expression sensible.

Sur le fond des divers problèmes, l'auteur procède à d'utiles distinctions entre le plotinisme et la théologie des Pères grecs, entre le psychologisme augustinien et le « théologisme » des Cappadociens, entre les conceptions occidentale et orientale de la Trinité (avec la question du *Filioque,*

[1] C'est à dessein que nous insistons sur le mot « croyants ». Si les parents, bien que baptisés, ne croient pas, le cas est différent. Le Nouveau Testament, alors, ne justifie pas seulement, mais *exige* le renvoi du baptême à l'âge adulte. *Note de M. Cullmann.*

dont il montre toute l'importance et toutes les répercussions), entre la notion principalement sociologique de l'Eglise, qui a souvent prévalu en Occident, et la double notion christologique-pneumatologique de l'Eglise, qui prédomine en Orient, ou encore entre le serf-arbitre ou les mérites d'Occident et le synergisme oriental. Ces distinctions sont faites par l'auteur avec toutes les nuances et tous les assouplissements nécessaires. Les rapports entre les notions de nature, d'individu et de personne sont tirés au clair à propos du caractère à la fois « corporatif » et personnaliste de l'Eglise. On note aussi avec intérêt que la théologie orientale ignore la distinction entre « nature pure » et ordre surnaturel : la nature créée n'a pas de perfection statique et autonome (comme dans la synthèse thomiste), mais elle est « ouverte » vers la plénitude de l'union avec Dieu, qui est son parachèvement normal : elle l'atteindra dans la transfiguration finale de la parousie.

Ce petit livre, concis et substantiel, est hautement à recommander à quiconque désire s'initier sympathiquement au christianisme oriental.

R. P.

Etudes luthériennes. Paris et Strasbourg : Librairie Oberlin 1947.

N° 1. Th. Süss. *Jésus-Christ, le maître de notre foi.* 40 pp.

Dans la page de présentation de cette prometteuse série d'Etudes théologiques, M. l'inspecteur ecclésiastique R. Wolff, de Strasbourg, signale la position difficile du luthéranisme, souvent incompris et attaqué à la fois par les romains et les réformés. Il situe en termes heureux l'équilibre auquel vise la confession luthérienne, décidée à « s'appuyer uniquement sur la Parole de Dieu, et à garder en même temps une certaine largeur d'esprit à l'égard du monde et de la nature, largeur que quelques-uns reprochent comme une infidélité, et qui n'est pourtant que le reflet de l'amour dont Dieu, en Jésus-Christ, a aimé le monde ».

L'étude du pasteur Süss, très dense et d'une pensée très sûre, montre comment la personne, l'œuvre et l'enseignement de Jésus-Christ sont une seule et même réalité, qui trouve son expression dans le titre de Maître et Seigneur. Christ n'est Maître de notre foi que parce qu'il est le Seigneur de notre vie, deux « moments » que le libéralisme croyait pouvoir isoler. Le Seigneur n'est « venu en chair » que pour accomplir l'œuvre de Dieu, en vivant « son heure », c'est-à-dire l'heure de la croix. La croix est la raison d'être du Christ, et l'enseignement du Christ est en fonction et au service de la croix : il est « la parole de la croix » (I Corinthiens 1/18). Suivent de bonnes élucidations au sujet du « Christ pour nous » et du « Christ en nous », réalités qu'on a voulu parfois dissocier, mais que saint Paul a toujours inséparablement unies. En soulignant que la résurrection et l'Ascension sont partie intégrante de l'œuvre rédemptrice, l'auteur montre que l'Ascension n'implique pas séparation, mais omniprésence : là où la pensée réformée statue une quasi-absence du Christ, que remplacent le Saint-Esprit et la Parole, la théologie luthérienne affirme que le Seigneur glorifié remplit le ciel et la terre, et qu'il est réellement présent dans sa communauté et dans le sacrement de la cène. L'auteur donne dans ce sens une intéressante exégèse d'Ephésiens 4/7-11. Ainsi le Royaume est déjà présent, eschatologiquement, sous forme de *regnum gratiae,* en attendant le *regnum gloriae* ; « le

véritable événement eschatologique, c'est la mort de Jésus-Christ sur la croix » (p. 30). Après une parenthèse sur l'insertion du surnaturel chrétien dans la trame de l'ordre naturel du monde, le fait eschatologique de la croix nous est présenté comme étant la clé de tout l'enseignement du Maître, qui, sans cela, se trouve rabaissé au niveau d'un moralisme plat ou d'un légalisme.

N° 3. R. Wolff, M. Swecting et Th. Süss. *La Sainte-Cène*. 60 pp.

Après l'exposé objectif de la doctrine luthérienne de la cène d'après Luther, l'*Augustana*, les Articles de Smalkalde et la Formule de Concorde, présenté par M. Wolff, les « Notes marginales » de M. Sweeting dégagent le problème de la cène des controverses du XVIe siècle, dont l'effet malheureux a été la « réduction » extrême de la notion même de ce sacrement. Il est urgent d'y réintroduire l'attente eschatologique, la joie eucharistique de la victoire de la croix (théologie du *Christus Victor*) et la note sacrificielle (au sens évangélique), tâche à laquelle se voue le mouvement liturgique dans toutes les Eglises. Une comparaison avec les autres doctrines eucharistiques note les affinités de la doctrine luthérienne avec la calviniste et l'anglicane, ainsi que l'équilibre que cette position représente par rapport aux glissements trop humains du symbolisme zwinglien d'un côté, et de la transsubstantiation romaine dans le sens opposé.

L'intercommunion entre luthériens et réformés apparaît prématurée à M. Süss, qui traite, pour conclure, cette épineuse question. Elle ne saurait être, dit-il, que le couronnement, et non le moyen de l'unité : il y a entre les deux confessions assez de points communs, avant tout la norme commune de l'Ecriture, pour justifier l'espoir d'une unité doctrinale prochaine, seul fondement valable de l'intercommunion. L'auteur soumet ensuite la conception luthérienne de la cène à une revision minutieuse, élaguant les éléments caducs de l'exégèse de Luther pour en mieux dégager ce qui garde toute sa valeur : ce qui revient en somme à libérer la présence réelle de la localisation spatiale et à libérer le sacrement de la notion trop restrictive de gage du pardon des péchés. Dans l'acte et l'événement de la cène, il y a don réel de la présence du corps glorifié du Christ, par le moyen du signe sacramentel, mais sans que l'objet donné soit localement enfermé dans le signe. Suivent les réserves qu'un luthérien doit faire au sujet de la doctrine calviniste de la cène : formulées très iréniquement par l'auteur, ces réserves procèdent de raisons métaphysiques (le corps glorifié du Christ n'est pas plus localisé dans le ciel qu'il ne l'est dans l'hostie) et de raisons théologico-christologiques (le réalisme de l'Incarnation accepté dans toute sa rigueur). Finalement la pointe de la divergence entre les deux conceptions réside dans l'« objectivisme » luthérien, pour lequel le don sacramentel est reçu même par le communiant indigne, mais pour sa perte, contrastant avec le « subjectivisme » réformé, pour lequel le sacrement n'aurait de réalité que s'il est reçu dans la foi. Par ces analyses, l'auteur apporte une utile contribution à la construction d'une théologie véritablement œcuménique.

N° 4. Th. Süss. *Parole et Sacrement*. 45 pp.

On retrouve ici les qualités auxquelles l'auteur nous a habitués dans les précédents cahiers : profondeur de l'analyse et nuancé de la pensée. Il s'agit là, au dire de l'auteur lui-même, du problème fondamental du protestan-

tisme, problème, ajouterons-nous, qui n'a jamais reçu sa solution, au grand dam de la vie de nos Eglises. Après avoir décelé, là aussi, le nœud de la différence entre luthériens et réformés, l'auteur part du réalisme sacramentel du réformateur allemand et de cette conviction générale du luthéranisme que « le sacrement renferme une réalité particulière, distincte de la Parole ». D'une analyse très poussée de Romains 6/1-11 et d'une vue d'ensemble des écrits apostoliques, il appert que le baptême est très réellement le moyen par lequel nous sommes unis à Christ et que « le sacrement vient s'ajouter à la prédication comme un élément nouveau et indispensable, par lequel l'œuvre de la prédication est achevée ». Il faut écarter l'interprétation substantialiste que le catholicisme donne du réalisme sacramentel paulinien, ce qui ne signifie pas qu'il soit possible « d'écarter radicalement de la doctrine du sacrement toute idée de substance et d'être » : le tout est de la situer sur un plan authentiquement chrétien et non dans une perspective naturaliste. C'est là que la Parole joue son rôle, parce qu'elle est la Parole de la foi qui relie le croyant à l'objet de la foi, soit la personne du Christ mort et ressuscité, celui que présente la prédication apostolique. Ainsi le sacrement, qui réalise notre union mystique au Christ, n'est tel que s'il est intimement lié à la Parole et à la prédication de la Parole.

La partie capitale de l'exposé est constituée par l'examen de l'antinomie néotestamentaire entre l'indicatif sotériologique (vous êtes morts au péché) et l'impératif éthique (faites mourir ce qui, en vous, est terrestre). Ce paradoxe doit être scrupuleusement maintenu et sa « solution » est à chercher dans une autre « dimension » que celle du monde naturel, soit dans l'eschatologie. L'effet du sacrement est réel, mais non d'une réalité empirique ; c'est une réalité qui relève de la foi et que semble infirmer, pour l'heure, la réalité expérimentale et charnelle : elle affecte notre être selon un mode qui n'est pas de ce monde et qui se situe au delà de notre vie empirique et psychologique comme telle.

Une digression philosophique sur la phénoménologie essaie de nous montrer dans l'« intentionnalité » la grande découverte de Husserl et la notion-clé qui peut aider le théologien à mieux discerner les divers plans de la réalité. Cet *excursus* philosophique ne nous a pas paru indispensable à l'intelligence des effets du sacrement : ajoutons que la notion d'être intentionnel n'a pas entièrement échappé aux philosophes médiévaux, bien qu'ils n'en aient pas tiré tout le parti possible.

L'auteur montre encore que le sacrement nous libère de l'immanence et de la subjectivité : « c'est en raison du sacrement que je puis croire que je crois véritablement ». La conclusion de ce traité remarquable à bien des égards, c'est que la « Parole n'est rien sans le Sacrement et le Sacrement n'est rien sans la Parole. Ce sont deux données différentes, irréductibles l'une à l'autre, mais qui s'appellent l'une l'autre ». Donc, pas de primauté de l'un ou de l'autre ; et si une restauration sacramentelle est nécessaire dans le protestantisme, elle ne pourra naître que de la restauration d'une prédication intégralement biblique : « la Parole fidèlement prêchée, conformément à la norme biblique, engendrera par elle-même le sacrement ».

R. P.

N. B. — La *Revue des Revues* paraîtra dans le prochain numéro. Réd.